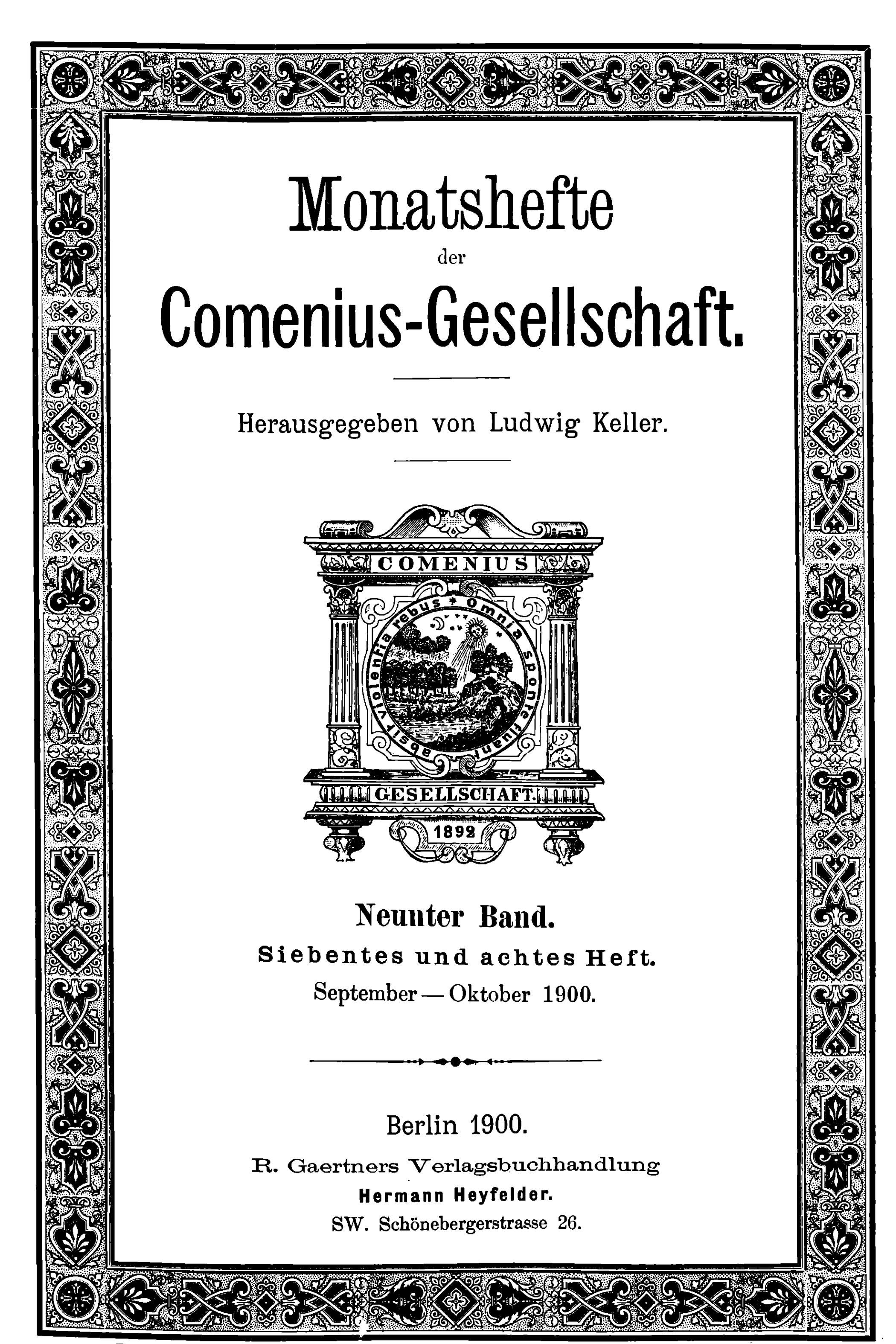

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Neunter Band.

Siebentes und achtes Heft.

September — Oktober 1900.

Berlin 1900.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

Hermann Heyfelder.

SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**

Inhalt

des siebenten und achten Heftes 1900.

Abhandlungen.

Seite

Dr. **A. Nebe,** Zu Goethes religiösem Werdegang. Ein Vortrag . . . 197

Ludwig Keller, Die Deutschen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts und die moralischen Wochenschriften. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Bildungslebens 222

Dr. **Reber,** Der Briefwechsel des Comenius 243

Nachrichten und Bemerkungen.

Die Namen „Evangelisch" und „Evangelische" und ihre Geschichte. — Fr. v. Thudichum über „Rechtgläubigkeit und Aufklärung im 18. Jahrhundert". — Der Übertritt der drei Söhne des Kurfürsten Joachim Friedrich zum reformierten Bekenntnis und deren Begleitumstände. — Antike Bestandteile in der altchristlichen Kunst und in der Symbolik der Akademien. — War die „Deutsche Gesellschaft" in Leipzig eine Schöpfung Gottscheds? — Gab es „Deutsche Gesellschaften", die nicht öffentlich waren? — Der Gebrauch des Brudernamens in vertraulichen Briefen des 17. Jahrhunderts. — Die Münchener Allg. Zeitung über „Sozial-christliche Strömungen des ausgehenden Mittelalters". — Aus einem Rundschreiben Papst Leos XIII. vom Jahre 1892. — Vorarbeiten für eine Geschichte der Inquisition in Deutschland. — Die Enthüllung des Denkmals für Karl Hase in Jena. — Otto Clemen über den Flugschriften-Verfasser Haug Marschalck 257

Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.-G., Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge;** falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge, sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes, die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 5097 — und die Geschäftstelle der Comenius-Gesellschaft, Berlin NW., Bremerstr. 71.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

IX. Band. — 1900. — Heft 7 u. 8.

Zu Goethes religiösem Werdegang.

Ein Vortrag

von

Oberlehrer Dr. **A. Nebe** in Ploen.

„Nun sag', wie hast Du's mit der Religion?" so fragt in Martchens Garten Gretchen voll banger Sorge den bewunderten und geliebten Faust. Auch an Goethe ist diese Gretchenfrage mehr als einmal gerichtet worden, manchmal als Ausdruck hämischer Gesinnung, manchmal als Stossseufzer treuer Liebe. Aber der Refrain lautete hier im Leben zunächst wie dort in der Dichtung:

„Du bist ein herzlich guter Mann,
Allein ich glaub' Du hältst nicht viel davon."

Auch hier zu Lande war das zu seinen Lebzeiten die Meinung der Besten. Wohl konnte Lavater, als er im Sommer 1793 seine Reise nach Dänemark machte, um die spiritistischen Experimente des kleinen, erlauchten Kreises zu prüfen, der sich um den Prinzen von Hessen und den Minister von Bernstorff scharte, im nahen Eutin ängstlichen Gemütern eine Trost einflössende Anekdote von dem „viele Stufen durchgegangenen" einstigen Freunde erzählen, aber noch fast ein Menschenalter später drückt quälende Sorge um sein Seelenheil einer greisen Jugendfreundin die Feder in die Hand, mit der er einst im Sturm und Drang seiner Frühzeit schwärmerische Briefe gewechselt hatte: aus Bordesholm schreibt am 15. Oktober 1822 die Gräfin Bernstorff: „Würden Sie, wenn ich mich nicht nennte, die Züge der Vorzeit, die Stimme, die Ihnen sonst willkommen war, wieder erkennen? Nun ja ich bins, Auguste — die Schwester der so geliebten, so heiss beweinten,

so vermissten Brüder Stollberg . . . . könnten doch diese, mit mir vereint, Sie bitten: Lieber, lieber Goethe, suchen Sie den, der sich so gern finden lässt, glauben Sie auch an den, an den wir unser Lebenlang glaubten.“ In seinen Schriften wähnt „die mit Augen nie gesehene teure Freundin“ gefunden zu haben, wodurch er so leicht andern Schaden zufügen könne, und darum beschwört sie ihn dringend, abzulassen „von allem, was die Welt Kleines, Eitles, Irdisches und nicht Gutes hat, — seinen Blick und sein Herz zum Ewigen zu wenden.“ — Verstummt sind diese Bedenken und Sorgen auch in unseren Tagen nicht, hat doch das vergangene Jahr mit seiner Goethefeier eine ganze Reihe von neuen und alten Schriften und Aufsätzen gerade über das Problem „Goethes Religion“ gebracht, von Vogels sorgfältiger Sammlung seiner Selbstzeugnisse bis zu O. Volmars einseitigen und engherzigen Aufsätzen und Sells tiefgründiger und weitherziger Studie über Goethes Stellung zu Religion und Christentum, eine ganze Farbenskala von Auffassungen und Spiegelungen seiner Religion. Ja bei der grenzenlosen Wahrheitsliebe und Offenheit Goethes, der in Gespräch und Brief sein Innerstes erschliesst, der in seiner lyrischen Dichtung nie eine Maske vornimmt, und der ja seine gesamte Poesie mit Recht Bruchstücke einer grossen Konfession nennen konnte, schien sogar der Versuch, seine Äusserungen zu einer vertraulichen Rede über seine Religion zusammenzustellen, nicht zu gewagt, und wohl hätte mich Bodes geistvoller Versuch zu ähnlichem Thun reizen können, wenn mich nicht mein philologisches, philosophisches und litterarhistorisches Gewissen stutzig gemacht hätte. — Das philologische Gewissen, es mahnt an die bedeutsame Rolle des Werdens in Goethes Dichtung: im Ausdruck alles Leben, Bewegung, Werden, selbst eine wunderbare Vorliebe für das Wort „werden“, und der Schale entsprechend der Kern, im Inhalt immer wieder Hinweise auf den ewigen Wechsel um und in dem Menschen. „Ach und in demselben Flusse schwimmst Du nicht zum zweitenmale“ und „des Menschen Seele gleicht dem Wasser: Vom Himmel kommt es, zum Himmel steigt es, und wieder nieder zur Erde muss es ewig wechselnd.“ — Das philosophische Gewissen: es lehrt, dass Goethe überall Entwicklung suchte und fand, im Pflanzenwie im Tier- und Menschenleben, und dass ein Fundamentalsatz seiner Pädagogik lautet: Wenn auch die Welt im ganzen fortschreitet, die Jugend muss immer wieder von vorn anfangen und

als Individuum die Epochen der Weltkultur durchmachen. — Und schliesslich das litterarische Gewissen bestätigt die sich aufdrängende Vermutung, dass wir durch eine derartige Darstellung von Goethes Religion nur eine unvollkommene Momentaufnahme erhalten würden, bei der doch das wichtigste und zugleich interessanteste Moment, das der Entwicklung fehlen würde. Es erinnert an den bemerkenswerten Versuch, den der Dichter in Dichtung und Wahrheit gemacht hat, in seinem eigenen religiösen Leben die der generischen Entwicklung der Menschheit parallel gehenden Stufen aufzuzeigen, anhebend mit der Form alttestamentlicher Frömmigkeit, durch die altgermanische hindurchgehend und sich erhebend zur Form echt christlicher Religiosität in der Annäherung an die Brüdergemeinde. Und zugleich zeigt es, wie bei ihm ein stetes „Einhamstern", rastlose Thätigkeit nach aussen und Assimilieren im Innern aus der Tiefe seiner Natur von selbst hervorwächst, so dass man ihn wohl einer Äolsharfe verglichen hat, die auf Bergeshöhe auch den leisesten Windzug tönend anzeigt. Goethe selbst fand dort in der Schweiz ein anderes Bild, als er am Staubbachfall das ewig wechselnde Steigen und Fallen des Wassers schaute und das Wehen des Windes, der von Grund aus schäumende Wogen mischt:

„Seele des Menschen, wie gleichst Du dem Wasser!
Schicksal des Menschen, wie gleichst Du dem Wind."

So ist auch seine Seele in steter Bewegung, oft leidenschaftlich ergriffen und stürmisch erregt, und auch von seiner Religion gilt das „himmelhochjauchzend, zum Tode betrübt".

Fortschreitende Entwicklung, wenn auch äusserlich scheinbar verworrenes Aufundab, Wahrung der Eigenart und doch Empfindlichkeit und Empfänglichkeit für alle Eindrücke von aussen, Hammer und Ambos sein zugleich, das ist's, was wir auch bei Goethes religiösem Leben demnach zu erwarten haben. „Ein Mann, der länger gelebt, ist verschiedene Epochen durchgegangen", heisst es in der Geschichte der Farbenlehre, und das Wort trifft, wenn je, vor allem auf Goethe zu; aber nun etwa die einzelnen Epochen herauszuheben und für jede seine Religion festzustellen, wäre trotzdem verkehrt. Wohl ist das ausführbar und ausgeführt für die Epoche seiner Vollendung; aber frisches Leben sprengt die Schnürbrust des Systems. Als Goethe im August 1779 angesichts seines 30. Geburtstags einen stillen, ernsten Rückblick auf sein Leben

wirft, trägt er in sein Tagebuch die bedeutsame Bemerkung ein, dass er sich in „göttlichen Dingen so kurzsinnig umdrehte“. Und wenn Sie mir für einen Augenblick in seine Frankfurter Zeit folgen, werden Sie den Beweis dafür finden.

Ein „wahnsinniger Religions-Verächter“, wie der Strassburger Professor Stöber wähnte, war der Jüngling nicht, der im August 1771 in das Vaterhaus zurückkehrte; war er doch verständnisvoll für Jung-Stilling eingetreten, den Pietisten aus dem Wupperthal, der sonst vielfach mit seiner kindlichen Frömmigkeit und felsenfesten Zuversicht auf Gottes Aushülfe nur Spott erntete, begann er doch an Herders und Hamanns Hand den Urquell aller Poesie, Kunst und Weisheit in der ältesten Religion der Menschheit zu erfassen und dadurch seine alte Bibelfreude neu zu beleben, ja trat er doch damals selbst in zwei anonymen Schriftchen als eifriger Verfechter eines warmherzigen Bibelglaubens auf und schloss begeisterte Freundschaft mit dem Propheten der Zeit, dem Züricher Diakonus Joh. Kasp. Lavater und einen innigen Seelenbund mit dem späteren Glaubensphilosophen Fr. H. Jacobi, der das Recht des unauslöschlichen Drangs die Gottheit zu glauben der Unmöglichkeit eines wissenschaftlichen Beweises zum Trotz behauptete. Freilich mit der starren Orthodoxie mag er nichts zu thun haben, aber er hat „ein Christentum zum Privatgebrauch“, wie er es nennt, ein Gefühlschristentum mit mystischen Zügen, Gott ist ihm unendliche Liebe. Wer ihre Grenzen bestimmen wollte, würde sich noch mehr verrechnen als der Astronom, der sich um viele Millionen Meilen täuscht. Diese göttliche Liebe ist Mensch geworden und die Hingabe an sie ist Glaube. Aber gerade dieser Glaube erleidet nun im Drang des Lebens schnell starke Erschütterung: unmerklich bröckelt das eigentlich Christliche ab; der Wege, die zur Höhe der Gottesgemeinschaft im Gefühl führen, giebt's ja so viele. So klingt uns aus dem Mahometentwurf jener Tage das Wort des Propheten entgegen: „Ich war nicht allein, der Herr, mein Gott, hat sich freundlichst zu mir genaht. — Siehst Du ihn nicht? An jeder stillen Quelle, unter jedem blühenden Baume begegnet er mir in der Wärme seiner Liebe“, und wenig später wird ein uraltes Motiv, der Beflüglungswunsch, religiös verklärt und im Ganymed zu dem glühendsten Bekenntnis einer im Anschauen der Frühlingspracht von sehnender Andacht durchschauerten Seele zum allliebenden Vater. Und dieser gefühlsmässige

Theismus hält nun den nagendeu Enttäuschungen nicht Stand, die die Enge der Frankfurter Verhältnisse, die schmerzvollen Herzenserfahrungen in Wetzlar und die Furcht zu vereinsamen ihm bereiten. „Ich wandre in Wüsten, da kein Wasser ist", klagt er im April 1773 an Kestner, „meine Haare sind mir Schatten und mein Blut mein Brunnen", und wenige Monate später nennt er sich ihm gegenüber einen gefesselten Simson. Wohl meint er „ein Riss! und all die siebenfachen Bastseile sind entzwei", aber seine Ruhe ist hin, statt des Friedens, der uns aus der Mahomet-Dichtung entgegenweht, herrscht nun Misstrauen und Murren gegen Gott, von dessen erhoffter persönlicher Fürsorge und Liebe er nichts spürte. Wie eine Erleuchtung ist ihm daher in dieser trüben Zeit das Wort Spinozas: „Wer Gott recht liebt, muss nicht verlangen, dass Gott ihn wieder liebe", das den schlichten Kinderglauben an eine besondere Einwirkung und väterliche Leitung der Gottheit als kindische Begehrlichkeit brandmarkte und hineinlockte in das System jener pantheistischen Weltanschauung, die ihm die hastig „wie auf Raub" durchforschte Ethik Spinozas bot. Nun fühlt er sich „im Strudel der Dinge" und wartet, ob es ihm belieben möchte etwas Gescheuteres mit ihm anzufangen. Nun denkt und spricht er mit Egmont: „Wie von unsichtbaren Geistern gepeitscht, gehen die Sonnenpferde der Zeit mit unseres Schicksals leichtem Wagen durch, und uns bleibt nichts, als mutig gefasst die Zügel festzuhalten und bald rechts, bald links, vom Steine hier, vom Sturze da die Räder wegzulenken. Wohin es geht, wer weiss es? Erinnert er sich doch kaum, woher er kam." Und zugleich erfüllt ihn jetzt titanischer Trotz gegen den Gott, den er früher verehrte, ein Trotz, der bald in dem Prometheusdrama seinen dichterischen Niederschlag finden sollte, und eine herbe, satirische Stimmung gegenüber den historischen Erscheinungsformen des Christentums, wie sie das epische Fragment „der ewige Jude" zeigt, „eine grobstrichige, in der That mit dem Besenstiel gezeichnete Karikatur anthropomorphischer Ausdrucks- und Vorstellungsweise". Aber auch der positive Gehalt seiner damaligen Religion findet seine Gestalt in den poetischen Zwillingsbrüdern jener Tage, dem empfindsamen, weichherzigen Werther und dem aus härterem Holz geschnitzten, thatkräftigeren Helden des Urfaust. Zerfallen mit der offiziellen Kirche sind beide, beide verzweifeln am Trost des Christentums; aber gottlos sind sie nicht.

Mit tief religiöser Empfindung suchen und finden beide Gott in der Natur. Werther fühlt seinen Odem in dem Geschaffenen, in dessen Lebensfülle er sich träumerisch geniessend verliert, wenn er im hohen Gras am Bache liegt und das Wimmeln der kleinen Welt zwischen den Halmen beobachtet, oder wenn er auf den Fittichen der Phantasie dem Laufe des Flusses und dem Flug des Kranichs folgt. Aber Gott mit seiner Seligkeit bleibt ihm bei alledem fern und ungestillt die Sehnsucht, aus dem schäumenden Becher des Unendlichen schwellende Lebenswonne zu trinken. So versagt diese Naturempfindung in der inneren Not. Und Faust? Er fühlt den Allumfasser, Allerhalter in der Natur, forschend dringt er in ihre Tiefen, ahnungsvoll schaut sein geistiges Auge:

„Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt,
Wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen
Und sich die goldenen Eimer reichen,
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all' das All durchklingen."

Und doch keine Befriedigung, und doch ein qualvoll verzehrendes Schmachten, das Übersinnliche zu fassen.

Wie seine poetischen Spiegelbilder findet auch der Dichter selbst in dem mystischen Pantheismus „mit seinen dunklen Imaginationen" keinen Frieden; als in der Gestaltung des eigenen Lebens wieder die Macht göttlicher Liebe hervorzutreten scheint, da kehrt der Glaube an die persönliche Leitung Gottes zurück, wenn auch der Name noch vermieden wird. „Das liebe Ding, das sie Gott heissen, oder wie's heisst, sorgt doch sehr für mich", schreibt er schon im April 1775, als der Besuch der Grafen Stolberg in Aussicht steht. „Hier läge denn der Grundstein meines Tagebuchs, und das weitere steht bei dem lieben Ding, das den Plan zu meiner Reise gemacht hat", so schreibt er im Herbst in sein Reisetagebuch. Und bald ruft er voll innigen Dankes aus: „Das liebe unsichtbare Ding, das mich leitet und schult, fragt nicht, ob und wann ich mag, ich packte für Norden und ziehe nach Süden." Der Begriff der Schulung wird somit das Licht für die dunklen Lebenspfade und kehrt öfter wieder. Wie ihm der Kampf mit seiner Liebe zu Lili als eine grosse, schwere Lektion erscheint, so schreibt er bald nach seiner Ankunft in Weimar: „Gott weiss, wozu ich noch bestimmt bin, dass ich solche

Schulen durchgeführt werde. Diese giebt meinem Leben neuen Schwung, und es wird alles gut werden." — So schliesst sich Anfang und Ende der Frankfurter Jahre trotz Spinozismus und Pantheismus, trotz Prometheus und Faust wohl zusammen in dem Glauben an die göttliche Liebe und Fürsorge; aber selbst in dieser kurzen Spanne Zeit nirgends Stillstand, sondern ein ewiges Werden, Sichgestalten und Entfalten. In der Gesellschaft zeigt er sich wohl in jenen unruhvollen Jahren als ein Fastnachts-Goethe, der in übersprudelnder Jugendfrische alles bezaubert, „aber nun giebts nach seinem eigenen Geständnis noch einen, der immer in sich lebend, strebend und arbeitend weder rechts noch links fragt, was von dem gehalten werde, was er machte, weil er arbeitend gleich immer eine Stufe höher steigt, weil er nach keinem Ideale springen, sondern seine Gefühle sich zu Fähigkeiten kämpfend und spielend entwickeln lassen will". Und daraus ergiebt sich eben die Unmöglichkeit, Goethes religiöse Entwicklung in einzelne Stufen zu zergliedern und diese unter die Rubriken eines Systems unterzuordnen. Das einmal Erworbene wird nie wieder ganz verloren oder verdrängt, das Neue nicht einseitig überschätzt: in der stürmischen Sprache des Kraftgenies heisst es in jenen Tagen: „Mit inniger Seele fall' ich dem Bruder um den Hals, Moses! Prophet! Evangelist! Apostel! Spinoza oder Macchiavell! Darf aber auch zu jedem sagen, lieber Freund, geht Dir's doch wie mir! Im Einzelnen sentierst Du kräftig und herrlich, das Ganze ging in Euren Kopf so wenig als in meinen." Aber der abgeklärte Mann gesteht ebenso unumwunden in späterer Zeit (1813): „Ich für mich kann bei den mannigfachen Richtungen meines Wesens nicht an einer Denkweise genug haben. Als Dichter und Künstler bin ich Polytheist — Pantheist hingegen als Naturforscher, und eines so entschieden als das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist auch dafür schon gesorgt."

So muss ich mich denn bescheiden, die einzelnen Strömungen aufzuzeigen, die nach einander für sein religiöses Leben bedeutsam geworden sind, die wohl manchmal zu verschwinden scheinen, aber dann doch wieder je und je aus der verborgenen Tiefe an die Oberfläche emporkommen, je nachdem die wechselnden Bedingungen der Aussenwelt sind, je nachdem sie zu dem mächtig flutenden Gesamtstrom seines Enpfindungslebens stimmen.

Das gilt in seinem Vollsinn auch von dem frommen Bibelglauben seiner Kindheit, wie vieles andere in Goethes Wesen auch ein schönes Erbstück seiner Mutter. Wie Frau Ajas Sprache in ihrer wohlthuenden Frische ungesuchte Anklänge und Worte aus der Bibel in Hülle und Fülle zeigt, so ruht auch ihre tiefe Herzensbildung fast allein auf diesem Buch, und ihre sprudelnde Frohnatur, ihr nie versiegender köstlicher Humor quillt einzig aus dem Grund eines patriarchalischen Glaubens, der sich immerdar, auch in Not und Leid, im Schosse eines „Lieben Vaters unterm Sternenzelt“ weiss.

„In alttestamentlicher Gottesfurcht brachte sie“, wie der Sohn ihr nachrühmen konnte, „ein tüchtiges Leben voll Zuversicht auf den unwandelbaren Volks- und Familiengott zu“; gleichweit entfernt von voreiliger Freigeisterei als von enger, ängstlicher Rechtgläubigkeit, war sie doch nicht umsonst ein Kind der Stadt, in der vordem der fromme Spener durch seine Collegia pietatis die starren kirchlichen Formen mit neuem Leben zu erfüllen gesucht hatte. Und der Knabe, der in dem Haus am Hirschgraben aufwächst, nimmt in seine empfängliche Seele früh diese Eindrücke auf; die Bibel wird ihm eine Quelle des Glaubens und der Poesie zugleich. In lebensvoller Gestalt treten ihm besonders die alttestamentlichen Formen nahe, und die Merianschen Kupfer der grossen Foliobibel beleben die biblischen Erzählungen in seiner Einbildungskraft. Mochte die trockene Moral des landläufigen Religionsunterrichts „weder der Seele, noch dem Herzen zusagen“, mochte der öde Konfirmandenunterricht eines fast 70 jährigen Pfarrers, der nur das dogmatische Gerippe und die „loci“ taktfest einprägte, ziemlich spurlos an dem Knaben vorübergehen und die anfangs eifrig nachgeschriebenen Predigten Plitts mehr und mehr ihre Anziehungskraft verlieren, so konnte ihm doch nichts seine tiefe Ehrfurcht und hohe Begeisterung für die Bibel rauben, aus ihr floss sein Glaube, ein schon in seinen Anfängen durchaus dogmenfreies Christentum mit stark alttestamentlicher Färbung. Die Bilder zur Geschichte Josephs, die nach seinem Entwurf für den Königsleutnant gemalt wurden, und die wundersamen poetischen Gedanken über die Höllenfahrt Jesu Christi können noch jetzt davon zeugen, und deutlicher lehren es die ersten Kapitel von Dichtung und Wahrheit: der kindliche Opferaltar eine Nachahmung patriarchalischen Kultus, die Begeisterung für Klopstocks

Messias trotz des väterlichen Machtgebots, ein Beweis seiner Sehnsucht nach Erbauung, der artige Quartband mit dem Josephsepos und geistlichen Oden nicht bloss ein Mittel den Vater zu erfreuen, sondern vor allem ein Ausfluss der eigenen Bibelfreude, und schliesslich die sonntäglichen griechischen Studien nach der Kirche und der hebräische Unterricht bei Rektor Albrecht ein eifriges Bemühen um Verständnis des Urtextes. Und diese Schilderung ist nicht etwa eine willkürliche Rückwärtsprojizierung aus späterer Zeit: zwar die von ihm selbst damals erfundenen lateinischen Exercitien, die z. B. schildern, wie das Kind, nachdem die Magd es gekämmt hat, mit gefaltenen Händen und gebogenen Knieen das Morgengebet spricht, haben keine Beweiskraft; aber der spätere Dichter bekundet in seiner Sprache eine erstaunliche Bibelkenntnis, und wie Faust, so hat auch Goethe, wenn ihm „bei dem besten Willen Befriedigung nicht mehr aus dem Busen quillen“ wollte, oft genug zur Bibel gegriffen und darf im Hinblick auf die mancherlei inneren Kämpfe der Frühzeit doch bekennen, „seine Neigung zu den heiligen Schriften, sowie zu dem Stifter und zu den früheren Bekennern“ der christlichen Religion habe ihm nicht geraubt werden können. Wie wunderbar, der junge Leipziger Freigeist, „der Kirche und Altar hinter sich gelassen“ hat, der seinen Joseph zum Feuer verdammt und „manchmal über die Einfalt des Kindes lacht, das so ein frommes Werk schreiben konnte“, fühlt sich doch bei seiner Fahrt nach Dresden zu einem separatistischen Original hingezogen und haust dort bei einem bibelfesten, philosophischen Schuster. In schwerer Krankheit daheim findet wie die Mutter, so der Sohn Trost in der Bibel: „Man wird wiederum Weinberge pflanzen an den Bergen Samariä; pflanzen wird man und dazu pfeifen“, so lautet das Wort, das Frau Aja in der äussersten Not ihres Herzens bei der Stichprobe in ihrer Bibel findet. Und als der noch immer leidende Jüngling voll kühner Pläne in Strassburg eintrifft, da schlägt er wie die Mutter in seinem Spruchbuch nach und stösst auf Jes. 54: „Mache den Raum deiner Hütte weit, und breite aus die Teppiche deiner Wohnung, spare sein nicht; dehne deine Seile lang und stecke deine Nägel fest; denn du wirst ausbrechen zur Rechten und zur Linken.“ „Wundersam bewegt“, teilt er der Mutter die frohe Botschaft mit, die sich noch nach 30 Jahren daran erinnert. Ja, er glaubt zu fühlen, wie es in ihm wird und wächst, so schreibt

er in den ersten Strassburger Tagen an seinen alten Stubennachbar aus Leipzig, Limprecht: „Wie ich war, so bin ich noch, nur dass ich mit unserem Herrn Gott etwas besser stehe und mit seinem lieben Sohn Jesu Christo“ und wenig später: „Ich bin anders, viel anders, dafür danke ich meinem Heilande.“ Natürlich wirken hier die pietistischen Einflüsse der schönen Seele in Frankfurt nach. Aber als die Klettenbergerin geschieden war und sechs stürmische Jahre ihn an Erfahrungen reicher gemacht hatten, als er der Freund eines edlen Fürsten und damit „der Glücklichste von allen“ geworden ist, „die er kennt“, schlägt er 1776 an dem bedeutungsvollen 7. November, an dem er vor Jahresfrist in Weimar eintraf, wieder wie dort in Strassburg in seinem Kalender nach und findet das Psalmenwort: „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst!“, einen schönen Widerhall der dankbar demütigen Stimmung seiner Seele, den er mit Freude in sein Tagebuch einträgt, und der noch bei der Wiederkehr des Tags im nächsten Jahr nachklingt. Und auf der Harzreise im Winter 1777 fühlt er sich geradezu von der persönlichen Fürsorge Gottes getragen: in einem Bergwerk löst sich ein Felsstück los und schlägt dicht vor ihm nieder, da denkt er des Prophetenworts von den Weinbergen, das einst der Mutter Trost geworden war; in seiner mystischen Frömmigkeit werden ihm kleine Bewahrungen und Erfahrungen zu Unterpfändern für weiteres Glück auf der Lebensreise. „Mit ihm verfährt Gott wie mit seinen alten Heiligen. Wenn er zum Befestigungszeichen bittet, dass möge das Fell trocken sein und die Tenne nass, so ist's so und umgekehrt auch, und mehr als alles Bitten die übermütterliche Leitung zu seinen Wünschen. Darum nennt er in dem poetischen Niederschlag dieser Reise Gott wieder den „Vater der Liebe“. Wohl hatte er sich früher wie ein von der unsichtbaren Geissel der Eumeniden Getriebener gefühlt und gehadert und gerungen mit den Himmelmächten, jetzt ist er gewillt sich ihnen zu fügen; so heisst's in der älteren Iphigenie aus seinem eigenen Sinn: „Die Götter hören gelassen das Flehen, das um Beschleunigung kindisch bittet, aber unreif bricht eine Gottheit nie der Erfüllung goldene Früchte, und wehe dem Menschen, der ungeduldig sie ertrotzend an dem sauren Genuss sich den Tod isst.“ Und wie hier sein Glaube durch das antike klassische Gewand hindurch schimmert, so verlässt er ihn auch nicht, als er

selbst auf klassischem Boden weilt und dort, wie er es wohl selbst nennt, zum Heiden wird. Als auf dem Golf von Neapel sein Schiff von schwerem Sturm betroffen wird und alles in Verwirrung gerät, schwebt ihm mit sinnlicher Deutlichkeit das Bild aus Merians Kupferbibel vor Augen, wie Christus auf dem See Tiberias das Meer stillt, und die Erinnerung an diese seine Lieblingsgeschichte aus der Bibel macht ihn ruhig und gefasst, ja giebt ihm die Kraft, die anderen zur Besinnung zurückzurufen.

Und was ist der Lohn dieser etwas mühseligen Wanderung, wird man einwenden; bedeuten diese äusseren Beweise wirklich etwas für die Erkenntnis seines inneren Seelenlebens? Freilich für Goethes Christentum können sie wenig beweisen; aber dass biblische Einschlagsfäden nirgends in den früheren Epochen seiner Weltanschauung fehlen, so mannigfache Gestalten diese auch am Webstuhl der Zeit erhalten hat, dafür sprechen sie. Das offizielle Kirchentum mit seinen verknöcherten Formen und starren Dogmen hat ihn wohl früh abgestossen, aber in dem Rationalismus vulgaris, der an Stelle der alten supranaturalistischen, die Vernunft an den Buchstaben kettenden Theologie eine natürliche gesetzt hatte und nicht mehr der Offenbarung, sondern der Vernunft glauben wollte, konnte sich sein tiefes Gemüt ebensowenig heimisch fühlen. „Prophete rechts, Prophete links, das Weltkind in der Mitten.“ Unbekümmert um die herrschenden theologischen Parteien, steht er in der That als ein rechtes Weltkind da. „Höchstes aller Erdengüter ist ihm die Persönlichkeit“: weg mit allen Fesseln und allem Zwang der Individualität, heisst deshalb für ihn seit dem Sturm und Drang der Frühzeit die Losung. „Unter allen Besitzungen auf Erden ist ein eigen Herz die kostbarste“; eine neue Welt ist ihm ja aufgegangen, seit er die Kraft der Worte *στῆθος* und *πράπιδες* fühlt, und ihn dauern die armen Menschen, „an denen der Kopf alles ist“. So reisst er sich auch im Glauben von dem Gängelband der Kirche und herrschenden Geistesrichtung los, um seine Eigenart sich ausleben zu lassen und den mächtigen Drang seines Innern auf ihm gemässe Weise zu befriedigen. So sucht er Anschluss und Förderung bei wahlverwandten Geistern, Mystikern und Sektierern, schönen Seelen und religiösen Originalgenies. So erwächst naturgemäss in ihm entschiedene Duldsamkeit, ja Achtung gegen jede aus der Tiefe des Gefühls herausgeborene Religionsüberzeugung und zugleich ein geradezu „julianischer Hass“

gegen alles, was Zwang in Glaubenssachen bedeutet, und sollte es auch die Maske des Christentums tragen. Das Christentum als solches steht ihm hoch, ja es ist ihm die höchste von allen Religionen, freilich weder die griechisch-dogmenbildende Form desselben, noch die römisch-hierarchische, sondern die der Humanitätsreligion, die Herder in seinen Ideen gefeiert hatte. In des Freundes freiem Geiste, seine Anregungen nutzend und ausbauend, hatte er in den achtziger Jahren die wundervollen Stanzen der Geheimnisse gedichtet, auch als Torso ein unvergleichliches Werk, würdig gekannt zu sein wie die Zueignung, die ursprünglich diese allegorische Dichtung eröffnen sollte. Als der Pilger, den wir auf seiner Wanderung begleiten, zu dem Klosterthor kommt, das vom letzten Sonnenstrahl beleuchtet, das Kreuz mit Rosen dicht umschlungen zeigt, heisst es:

„Das Zeichen sieht er prächtig aufgerichtet,
Das aller Welt zu Trost und Hoffnung steht,
Zu dem viel tausend Geister sich verpflichtet,
Zu dem viel tausend Herzen warm gefleht,
Das die Gewalt des bitteren Tods vernichtet,
Das in so mancher Siegesfahne weht:
Ein Labequell durchdringt die matten Glieder,
Er sucht das Kreuz und schlägt die Augen nieder."

Und drinnen im Kloster findet er einen Konvent von 12 Stiftern, den Repräsentanten der hauptsächlichsten Religionen der Welt, die alle sich dem „Humanus" unterordnen, in dem sich die Religion Jesu verkörpert. Auf den Höhepunkten ihres Lebens sind die anderen mit ihm zusammengekommen und nun trauern sie, dass er sie am morgenden Karfreitag verlassen wird, wenn auch eine fröhliche Osterhoffnung bleibt. Das dürfen wir deuten auf eine Verwandtschaft aller Religionen mit der höchsten und auf die Unmöglichkeit, dass sich das höchste Ideal hier auf Erden ganz verwirkliche. Und wenn nach des Humanus Scheiden Bruder Markus an seine Stelle treten soll, „an Offenheit und Unschuld der Geberde" „ein Mensch von einer andern Erde", so will das sagen, dass „an Stelle der nur für eine kürzere Zeit möglichen vollkommenen Religion der Humanität, die die Wahrheit aller Religionen in sich schliesst, die schlichte herzgewinnende Güte, Selbstverleugnung und Demut christlich frommer Sittlichkeit tritt" (Sell). Lessings Ideen in neuem Gewande! Wohl ruhen die Religionen auf göttlicher Offenbarung, aber sie tragen doch durchaus

menschliche Gestalt. Die reine Wahrheit bricht sich in unendlichen Strahlen, alle menschliche Vorstellung ist eine Trübung des Himmelslichts:

> „Und wir verehren die Unsterblichen,
> als wären sie Menschen,
> thäten im Grossen,
> was der Beste im Kleinen
> thut oder möchte“,

heisst's darum auch in dem Göttlichen, und Faust sagt: „Nenn's Glück, Herz, Liebe, Gott! Ich habe keinen Namen dafür! Gefühl ist alles: Name ist Schall und Rauch.“ Und darum soll auch nicht die alte Streitfrage hier behandelt werden, ob Goethe ein Christ war. Bei ihm selbst finden wir wie auch sonst oft das sic und non: an Lavater schrieb er einst, er sei zwar kein Widerchrist, aber doch ein entschiedener Nichtchrist, aber im Alter sagt er dem Kanzler Müller: „Sie wissen, wie ich das Christentum achte, oder Sie wissen es vielleicht auch nicht: wer ist denn heutzutage ein Christ, wie Christus ihn haben wollte? Ich allein vielleicht, ob ihr mich gleich für einen Heiden haltet.“ Und tönt nicht aus Fausts Bekenntnis gerade das Wort uns entgegen, das der grosse Vorkämpfer der Religion unter ihren Verächtern, der Erneuerer eines tieferen Glaubenslebens, als das Wesen aller Religion erkannte: „Gefühl ist alles!“ Das heisst doch aus dem Poetischen ins Theologische übersetzt: Das fromme Gefühl, vom Ewigen, Unendlichen und Unerkennbaren umschlossen und beschlossen zu sein, ist der Kern aller Religiosität. Und dieses fromme Gefühl hat bei Goethe besondere Nahrung in der Bibel gefunden. Selbst in die Zeit, wo er nach der Rückkehr aus Italien sich von allen Fesseln der Konvention und Sittlichkeit befreit und in natürlicher Sinnlichkeit „mit festen markigen Knochen“ „auf der wohlgegründeten, dauernden Erde“ stehen will, und wo er deshalb der Weimarer Gesellschaft geradezu als der verlorene Sohn galt, reicht jener Einfluss. Derselbe Mann, der in beissenden Epigrammen einen herben, ja verletzenden Ton gegen das Christentum angeschlagen hatte und sich geflissentlich mit dem Reineke Fuchs, der „unheiligen Weltbibel“ abgiebt, um seiner Zeit einen Spiegel vorzuhalten, da auch in ihr unter Pfaffen- und Schranzenregiment die scheinheilige Lüge zu triumphieren scheint, derselbe Mann vertieft sich in dem idyllischen Pempelfort mit Jacobi in religiöse Fragen,

und Jacobi glaubt ihn trotz des anfänglich zur Schau getragenen Hasses wider das Christentum und menschliche Christen fast dem Kämmerer in der Apostelgeschichte vergleichen zu sollen. „Du gestandest zu“, schreibt er, „von einem gewissen Christentum, dass es der Gipfel der Menschlichkeit sei, wolltest, sobald Du wieder zu Hause und einigermassen in Ruhe wärest, von neuem die ganze Bibel lesen, und wie ich Dein Heidentum jenem Dir verhassten Christentum, das auch ich nicht mochte, vorzog, so zogest Du hinwieder Deinem eigenen Heidentum vor, was Du mein Christentum nanntest, ohne jedoch Dir dieses aneignen zu können.“ Einer Magnetnadel vergleichbar, die trotz aller Ablenkung immer wieder auf den einen Punkt zurückkehrt, sucht in zitternder Sehnsucht seine Seele Ruhe und Frieden, und immer wieder steigt die Hoffnung empor; dass er in der Bibel, in dem schlichten Glauben des Kindes an die göttliche Leitung, das Gesuchte finden werde.

„Der Jugend Nachtgefährt ist Leidenschaft,
Ein wildes Feuer leuchtet ihrem Pfad,
Der Greis hingegen wacht mit hellem Sinn,
Und sein Gemüt umschliesst das Ewige“,

das ist ein aus des Dichters eigner Erfahrung geschöpfter Gedanke des Epimenides. Es wäre leicht, aus den Berichten der Männer, die den alten Goethe aus unmittelbarer Nähe kannten, Beweise dafür zu bringen: der jüngere Voss hörte ihn mit unendlicher Bewegung, mit innerem Gefühl über Unsterblichkeit reden; in den Unterhaltungen mit Kanzler Müller sagt er: „Der Mensch, wie sehr ihn auch die Erde anzieht mit ihren tausend und abertausend Erscheinungen, hebt doch den Blick sehnend zum Himmel auf, weil er tief und klar in sich fühlt, dass er ein Bürger jenes geistigen Reiches sei, woran wir den Glauben nicht abzulehnen, noch aufzugeben vermögen“, und feiert Zuversicht und Ergebung und die Unterordnung unter einen höheren, die Ereignisse ordnenden Willen als die echten Grundlagen jeder besseren Religion; in den Briefen an Zelter, den nächsten Freund seines Alters, erscheint „Friede mit Gott und ein Wohlgefallen an wohlwollenden Menschen“ als Wahlspruch und Strebeziel, und schliesslich sehen wir ihn in den Gesprächen mit Eckermann nicht nur andächtig in der Bibel blättern, sondern dürfen auch mit bewegtem Herzen lauschen, wie der Glaube an Christus und die Bibel in ihrem religiös-sittlichen Gehalt sich immer reiner gestaltet und entfaltet,

wie er auch zu den historischen Erscheinungsformen des Christentums Fühlung sucht und Luther als dem Befreier von den Fesseln geistiger Borniertheit eine freudige Begeisterung wahrt und bewährt, bis schliesslich das erquickende Gesprächsbuch ausklingt in das prophetische Wort: „Wir werden alle nach und nach aus einem Christentum des Worts und des Glaubens immer mehr zu einem Christentum der Gesinnung und der That kommen.“ Aber ich darf Allbekanntes nicht wiederholen, und dazu gehört auch, dass er 1817 zum Reformationsfest eine Kantate dichtete und den Plan eines Reformationsdenkmals entwarf, und dass bei seinem 50 jährigen Dienstjubiläum in Weimar die theologische Fakultät in Jena in einer Glückwünschadresse die Verdienste anerkannte, die er sich um die wahren Interessen der Theologie und der evangelischen Kirche erworben habe. Nur auf drei Werke jener Zeit muss wenigstens kurz hingewiesen werden, in denen sich die religiöse Stimmung Goethes am deutlichsten ausgesprochen hat, Pandora, die Wanderjahre und Faust. Einst hatte der Dichter im Prometheuslied das Vollbewusstsein schöpferischer Kraft und ungemessenen Selbstgefühls sich in wuchtigen Worten herausfordernden Trotzes und Gottesverachtung ergiessen lassen; nun verkündet die aus dem Meer entsteigende Eos demselben Titanen:

„Was zu wünschen ist, ihr unten fühlt es, —
Was zu geben ist, die wissen's droben,
Gross beginnet ihr Titanen, aber leiten
Zu dem ewig Guten, ewig Schönen
Ist der Götter Werk, die lasst gewähren.“

So schlossen einst bedeutsam des Dichters gesammelte Werke. Umsonst also ist die einseitige Titanenkraft, sie gründet kein wahrhaft menschliches Leben; nein, alle gute und vollkommene Gabe kommt ihm von oben: Schönheit, Frömmigkeit, Ruhe, Sabbath, Moria; und in frommer Ergebung fügt sich der Greis in die Schranken des Geschicks. — Fromme Ergebung, Ehrfurcht, das ist ja auch Kern und Stern in dem Programm religiöser Jugenderziehung, das er in der pädagogischen Provinz der Wanderjahre entworfen hat; das ist das geheimnisvolle Etwas, auf das alles hinausläuft. Und diese Ehrfurcht gilt nicht bloss dem, was über und neben uns ist, sondern vor allem dem, was unter uns ist; das ist die Religion, die Jesus selbst übte, wenn er die Unwissenden, Armen und Kranken zu sich emporhob, wenn er das Widerwärtige

und Hassenswerte seiner erbarmenden Liebe würdigte, das ist die eigentlich christliche Religion. Freilich ein Schleier wird über sein Sterben gezogen, in dem die göttliche Tiefe seiner Leiden verborgen liegt. Nur wenn die Schüler ins Leben treten, erschliesst sich ihnen dieses Heiligtum des Schmerzes, um ihnen für die Irr- und Wirrnisse des Lebens eine unverlierbare Kraft mitzugeben. Spuren dieser Religion findet Goethe wie in den Geheimnissen auch hier zu allen Zeiten; aber sie ist ihm die Blüte der Entwicklung, „die, da sie einmal erschienen, nicht wieder verschwinden kann; da sie sich einmal göttlich verkörpert hat, nicht wieder aufgelöst werden mag.“ Und Faust? Ich will nicht den Versuch machen, das grossartige Problem des ersten Teils zu lösen oder mich durch das Labyrinth des zweiten hindurchzuwinden, nur zweierlei gewinnt hier für uns Bedeutung. Der Faust des jungen Goethe war die Tragödie eines genialen Menschen, der in titanischer Masslosigkeit und jugendlichem Lebensüberschwang von Schuld zu Schuld fortgerissen reif zur Hölle wird. Der Faust des alten Goethe, wie er aus dem Verkehr mit Schiller hervorwächst, ist ein religiöses Gedicht, ein Himmel, Erde und Hölle umspannendes Mysterium, dessen Rätsel der Prolog im Himmel erschliesst, er ist wie das Buch Hiob eine Theodicee, eine Rechtfertigung der göttlichen Vorsehung. Und doch anders als Hiob! Dort handelt es sich darum, dass der Fromme trotz der aus den tiefen Qualen Leibes und der Seele aufsteigenden Zweifel an Gottes Gerechtigkeit Glauben behält und nicht vom Herrn abfällt, — dem Herrn, den Goethe in seine Dichtung einführt, kommt es nicht darauf an, ob sein Schützling an ihn glaubt. Noch kurz vor seinem Tode bekennt Faust mit dürren Worten seinen Unglauben:

> „Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt:
> Thor! wer dorthin die Augen blinzend richtet,
> Sich über Wolken Seinesgleichen dichtet.“

Und dennoch entreissen alsbald die Engel des Herrn Mephistopheles seine Beute. Woher dies göttliche „dennoch“ der Gnade? Warum hat an ihm „die Liebe von oben teilgenommen?“

> „Wer immer strebend sich bemüht,
> Den können wir erlösen“,

das ist die Antwort aus Engelmund. Das ist die „besondere Weise“, auf die, wie im Vorspiel Satan höhnte, Faust seinem Gott

diente. Wohl war das ein verworrener Dienst, aber doch hat sich die göttliche Verheissung nun erfüllt, er ist nun in die Klarheit geführt. Und das ist ja wohl der religiösen Weisheit letzter Schluss bei Goethe und das Spiegelbild eigenen Glaubens und Hoffens. Diese Religion der That und Hoffnung auf die göttliche Gnade ist der Erwerb seines reichen Lebens; das ist das, was er Christentum nennt, und was man neuerdings als die „deutsche konfessionslose Religiosität“ bezeichnet hat. Von der niederschmetternden Wucht der Sünde weiss diese nichts, und damit bleibt ihr auch das Verständnis für die Versöhnung durch das stellvertretende Opfer Christi, die Rechtfertigung durch den Glauben und die Wiedergeburt des Willens unter dem Beistand der Gnade, sowie der Segen kirchlicher Gemeinschaft verschlossen; aber sie bekennt sich in Ehrfurcht zu Gott, erkennt in Jesus die vollkommenste Verkörperung des Höchsten und Reinsten und anerkennt die Bibel in ihrem religiösen Gehalt und „die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet“. Dogmatisch ein Heide, fühlt sich auch das Weltkind Goethe trotz aller Freude an der schönen Erde doch als Bürger einer höheren Welt. Hier auf dieser Welt rastlos und selbstlos seine Schuldigkeit zu thun, ohne sich um jene zu kümmern, sieht er als das beste Mittel an, jene höhere Bestimmung zu erreichen.

Nur kurze Zeit war dieser Glaube in Gefahr, verloren zu gehen. Ich meine nicht die Zeit, wo die Kunde von dem Erdbeben von Lissabon das kindliche Gottvertrauen tief erschütterte, auch nicht die Zeit, wo dogmatische Zweifel den aus kindlicher Befangenheit und Gebundenheit zu selbständigem Leben erwachenden Jüngling durchwühlten. Solche harte Prüfungen und innere Kämpfe werden ja keinem erspart, der sich selbst eine Lebensanschauung erringen will. Der Kampf beweist gerade, dass die Kraft des Glaubens noch nicht gebrochen ist. Es ist vielmehr die Zeit, wo der Zauber des Spinozismus Macht über ihn gewonnen, und er in ihm die langersehnte Wünschelrute gefunden zu haben glaubte, die wild tobenden Leidenschaften des eigenen Inneren zu beruhigen und eine grosse freie Aussicht über die Welt zu gewinnen. „Unter freiem Himmel, in Thälern, auf Höhen, in Gefilden und Wäldern“ hatte er schon früh Kühlung heisser Leidenschaft gesucht. Nach dem ersten Liebeskummer in Frankfurt

hatte ihm die Einsamkeit der Natur wohlgethan und ihm die begeisterten Worte auf die Lippen gelegt: „Gewiss, es ist keine schönere Gottesverehrung als die, zu der man kein Bild bedarf, die bloss aus dem Wechselgespräch mit der Natur in unserem Busen entspringt."

„Im Grenzenlosen sich zu finden
Wird gern der einzelne verschwinden,
Da löst sich aller Überdruss",

so konnte er aus eigenem Erleben schildern, wie sich im Anschauen der Gott-Natur die Widersprüche des endlichen Lebens und Wollens lösten. Diesem mystischen Zug des eigenen Innern entsprach nun der Kern der Spinozistischen Lehre, wie Goethe sie fasste; und diese innere Wahlverwandtschaft machte ihn zu einem „leidenschaftlichen Schüler" des vielverketzerten Philosophen. Hatte er einst auf dem Standpunkt gestanden, eine gesonderte Philosophie sei nicht nötig, indem sie schon in der Religion und Poesie vollkommen enthalten sei, und hatte er auch später den herrschenden Moderichtungen wenig Geschmack abgewonnen, so liess ihn Spinoza sobald nicht los, seit seine Ethik im Sommer 1775 durch Merk in seine Hände gekommen war: „Ich darf ihn doch ein wenig behalten? Ich will nur sehen, wie weit ich dem Menschen in seinen Schachten und Erdgängen nachkomme." Besonders in den ersten zehn Jahren in Weimar sehen wir ihn mit Frau von Stein in weihevollen Stunden dem Kult ihres gemeinsamen „Heiligen" dienen, dessen Ethik mit ihrer selbstlosen Reinheit ihn reinigt und zu ausharrender Entsagung leitet. Freilich bot sich dem Dichter hier auch etwas ganz anderes als im englischen Deismus und französischen Naturalismus. „Ein Gott, der nur von aussen stiesse, im Kreis das All am Finger laufen liesse", musste ihm ebenso unfassbar sein, wie es ihm hohl und leer zu Mute ward in der tristen atheistischen Halbnacht, in der beim Naturalismus die Erde mit allen ihren Gebilden, der Himmel mit allen seinen Gestirnen verschwand. Bei Spinoza lernt er das Irdische sub specie aeternitatis schauen, Gott in der Natur suchen und finden. Wie stimmte das schön zu dem von Natur in dem Dichter ruhenden Streben, „sich der ganzen Fülle des Daseins in unmittelbarer Lebendigkeit zu bemächtigen". Glauben an Gott nennt er wohl ein schönes löbliches Wort, aber als die eigentliche Seligkeit auf Erden bezeichnet er es, „Gott anerkennen, wie und wo er sich

offenbart". Und in diesem Sinn schreibt er aller religiösen Dogmatik zum Trotz an Jacobi: „Wenn Du sagst, man könne Gott glauben, so sage ich Dir, ich halte viel aufs Schauen." Und wie sein „Heiliger" die Dinge der Erscheinungswelt, die Natur und den Menschen, als Attribute des göttlichen Seins fasst, das wir nur in jenen und durch jene erkennen, so singt nun der Dichter von seinem Gotte:

„Ihm ziemt's die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, Sich in Natur zu hegen,
So dass, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermisst."

Der Metaphysik und Theologie scheint er damit für immer Valet gesagt zu haben; denn „ehe ich eine Silbe *μετὰ τὰ φυσικὰ* schreibe, meint er, muss ich notwendig die *φυσικὰ* besser absolviert haben", und ebenso unumwunden erklärt er: „Ich überlasse Euch alles, was Ihr Religion heisst und heissen müsst. . . . Spinoza giebt mir den Mut, mein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen." Völlig verfallen scheint er dem Pantheismus und beansprucht deshalb in den lebhaften Auseinandersetzungen mit Jacobi für sich das Recht „zu schweigen, wenn von einem göttlichen Wesen die Rede ist", das er doch „nur aus den rebus singularibus erkenne". Und dem werbenden Drängen Lavaters gegenüber erklärt er es für ungerecht gegen alles andere innerhalb der Menschheit, einer Erscheinung wie Christus, einer Gruppe geistiger Erzeugnisse wie den Schriften der Bibel eine so ausgezeichnete Stellung zuzugestehen. Ja, er schreckt in dieser Zeit tiefster Ergriffenheit und Schwärmerei für Spinoza zeitweise selbst nicht vor Konsequenzen zurück, die rauh und roh das sonst unantastbare Sanktuarium der Persönlichkeit berühren. Er will damals lediglich ein Kind, ein Glied der Natur sein und verkündet im dithyrambischen Schwung: „Natur . . . Sie hat mich hereingestellt, sie wird mich auch herausführen. Ich vertraue mich ihr. Sie mag mit mir schalten. Sie wird ihr Werk nicht hassen. Ich sprach nicht von ihr. Nein, was wahr und was falsch ist, alles hat sie gesprochen. Alles ist ihre Schuld, alles ist ihr Verdienst!"

In der Naturforschung erblickt er eine beständige Annäherung an die Erkenntnis Gottes, und indem er sich ihr hingiebt, fühlt er seligen Frieden in sein Herz einziehen. Nach seiner ganzen Vorstellungs- und Lebensart liegt es dem Dichter aller-

dings fern, die Schriften seines Philosophen in einer Folge zu lesen oder gar „jemals das ganze Gebäude seiner Gedanken völlig anschaulich“ vor seine Seele zu stellen, aber er sucht das geschürfte Gold für seine sittliche Weltanschauung auszumünzen. Und da war es nach seinem eigenen Geständnis besonders „die grenzenlose Uneigennützigkeit“, die ihn fesselte. Das gewaltige Problem der menschlichen Freiheit trotz der schmerzlich gefühlten Abhängigkeit von der Aussenwelt schien hier einfach und restlos gelöst. Der Geist, so lehrte Spinoza, erhebt das Besondere zum Ewigen und Unendlichen, und indem er alle Dinge rein objektiv betrachtet, erkennt er sie als notwendig und gewinnt dadurch die Herrschaft über die Affekte, sittliche Freiheit und Befriedigung im Bewusstsein des Ewigen. Das war allerdings dem Dichter aus dem Herzen gesprochen, der ja von je gewöhnt war, auf dem Gebiet der Dichtung sich über das, was das eigene Herz beschäftigte und beschwerte, klar zu werden und durch poetische Objektivierung Ruhe und Frieden des Gemüts wiederzugewinnen. So war auch das nicht eigentlich etwas Neues, sondern vielmehr Klärung und Stärkung der in der Tiefe der eigenen Natur schlummernden Denkart. So wenig Lessing und Herder trotz ihres eigenen Bekenntnisses Spinozisten sind, so wenig ist im Grunde Goethe ein wirklicher Schüler Spinozas. Schliesslich ist und bleibt doch der eine der kühle mathematisch denkende Philosoph, der andere der warm empfindende, lebensvoll gestaltende Dichter; jener behauptet eine unpersönliche, der Welt immanente Gottheit, deren Verhältnis zur Welt nicht sowohl das einer lebendigen Kausalität, als vielmehr das einer rein logischen Notwendigkeit ist; der Dichter kann und will den Begriff der Kraft und Thätigkeit nicht missen und gewinnt so eine Gottheit voll schöpferischer Wirklichkeit, deren Kraft allüberall wirksam ist. Hier steht eine auf Erkenntnis, dort eine auf Thätigkeit gerichtete Persönlichkeit, und so wird praktisch der amor dei intellectualis, auf dem bei Spinoza die irdische Seligkeit beruht, bei Goethe zum „thätigen Preisen“ Gottes. So schützt Goethe auch seinem Lieblingsphilosophen gegenüber das, was er einmal hübsch die Fortifikationslinien des eigenen Daseins nennt; was zur eigenen Förderung und Weiterbildung dienen kann, nimmt er mit dankbarer Begeisterung an, was ihn stören und verwirren könnte, weist er mit entschiedener Bestimmtheit ab. Und mag das zunächst nur unbewusst

geschehen, so wird er sich selbst doch bald darüber klar. Wenn er Jacobi erzählt, dass ihn zu näherer und tieferer Betrachtung der Dinge der Natur niemand mehr aufmuntern könne als Spinoza, so setzt er doch bedenklich hinzu, „obgleich vor seinem Blick alle einzelnen Dinge zu verschwimmen scheinen." Das Wesenlose, nicht Greifbare des Systems ist ihm ein Mangel: das Abwenden des geistigen Auges von den Einzeldingen, das der Philosoph fordert, um zur Erkenntnis des einheitlichen Ganzen, d. h. der Gottheit zu gelangen, wäre ein Tropfen fremden Blutes bei dem Dichterfürsten, dessen „Königreich" nun die Natur wird, dessen helles Auge allenthalben die Gottheit in und aus den Einzeldingen erkennen will, und der mit Faust sprechen kann: „Nicht kalt staunenden Besuch erlaubst Du mir, vergönnest mir in ihre tiefe Brust wie in den Busen eines Freunds zu schauen." Aber um so unverlierbarer nimmt er in seine Welt- und Gottesanschauung das pantheistische Element Spinozas auf. „Sollten wir im Blitz und Donner und Sturm nicht die Nähe einer übergewaltigen Macht, im Blütenduft und Luftsäuseln ein liebevoll sich annäherndes Wesen empfinden dürfen?" fragt er in den Aphorismen und gewinnt so für das Gefühl den Beweis für das Dasein Gottes, den die kritische Vernunft beseitigt hat. Ja noch mehr! „Fragt man mich", so lesen wir bei Eckermann, „ob es in meiner Natur sei, der Sonne anbetende Verehrung zu erweisen, so sage ich, durchaus! Denn sie ist eine Offenbarung des Höchsten, und zwar die mächtigste, die uns Menschenkindern wahrzunehmen vergönnt ist. Ich anbete in ihr das Licht und die zeugende Kraft Gottes, wodurch wir allein leben, weben und sind." Und damit ist es ihm heiliger Ernst. Gelegentlich besucht der Amerikaner Robinson den Achtzigjährigen und zitiert, während jener in dem Augenblick eine Blume in seiner Hand hält und ein schöner Schmetterling im Zimmer flattert, den Satz aus Lamenais, alle Wahrheit komme von Gott und werde durch die Kirche mitgeteilt. Da ruft Goethe aus: „Gewiss, alle Wahrheit kommt von Gott — aber die Kirche! Da ist der Haken! Gott spricht zu uns durch diese Blume und jenen Schmetterling, aber das ist eine Sprache, die diese Spitzbuben nicht verstehen." Das klingt schroff, aber es ist nicht der Ausbruch einer augenblicklichen Wallung, sondern der Ausfluss seiner unantastbaren Ehrfurcht vor der Natur. Ganz ähnlich hatte er schon vor Jahren Jacobi geschrieben: „Ich bin nun einmal einer

der ephesischen Goldschmiede, der sein ganzes Leben im Anschauen und Anstaunen und Verehrung des bewunderungswürdigen Tempels der Göttin und Nachbildung ihrer geheimnisvollen Gestalten zugebracht hat, und dem es unmöglich eine angenehme Empfindung erregen kann, wenn irgend ein Apostel seinen Mitbürgern einen anderen und noch dazu formlosen Gott aufdringen will." Dieser allenthalben seit der Beschäftigung mit Spinoza hervortretende pantheistische Zug ist nicht widerchristlich, aber auch nicht christlich. Wohl haben gerade die tiefsten Gemüter von den Tagen der mittelalterlichen Mystik bis zur modernen Theologie, von Meister Eckhart bis Schleiermacher, auch aus dieser sprudelnden Quelle Erhebung und Erbauung geschöpft, aber bei Goethe überflutet eine Zeitlang diese mächtige Strömung alle anderen. „Dieser Gesamtbegriff von der Natur als einem grenzenlosen, lebendigen, nach harmonischen Gesetzen sich bewegenden Ganzen ist ihm nun das, was dem Frommen sein Glaube ist: das Fundament jeder Überzeugung, der Massstab, an dem sich alle andere Erkenntnis bewähren muss. Sie ist nicht sein Gott, aber ihre Erforschung vertritt ihm zeitweise die Religion", so kennzeichnet Sell klipp und klar des Dichters damaligen Standpunkt. Es ist Einseitigkeit, aber bewusste Einseitigkeit. Und warum diese Einseitigkeit? Das Rätsel löst uns der selbst so rätselvolle zweite Teil seiner Lebensdichtung. Auf blumigen Rasen gebettet, erwacht Faust bei Sonnenaufgang aus seinem unruhigen Schlummer; mit durstigem Auge geniesst er die paradiesische Pracht der erwachenden Natur, voll inniger Freude das allüberall sprossende tausendstimmige Leben. Er schaut begeistert, wie allmählich alles erhellt und erleuchtet wird von dem Strahlenglanz der aufsteigenden Sonne.

„Sie tritt hervor! — und leider schon geblendet,
Kehr ich mich weg, vom Augenschmerz durchdrungen,
So ist es also, wenn ein sehnend Hoffen
Dem höchsten Wunsch sich traulich zugerungen,
Erfüllungspforten findet flügeloffen:
Nun aber bricht aus jenen ew'gen Gründen
Ein Flammenübermass, wir stehn betroffen."

Scheinbar am Ziel aller Wünsche, erkennt er angesichts des Feuermeers, das ihn umschlingt, die Grenzen der Menschheit. Und im Gefühl eigener Ohnmacht kehrt er entsagend der Sonne den Rücken und weidet das Auge mit wachsendem Entzücken am stürmisch brausenden Wasserfall.

„Allein wie herrlich, diesem Sturm erspriessend,
Wölbt sich des bunten Bogens Wechseldauer,
Bald rein gezeichnet, bald in Luft zerfliessend
Umher verbreitend duftig kühle Schauer.“ —

Ich schweige und lasse Faust-Goethe selber erklären und deuten:

„Der spiegelt ab das menschliche Bestreben.
Ihm sinne nach, und Du begreifst genauer
Am farb'gen Abglanz haben wir das Leben.“

oder wenn Prosa verständlicher ist: „Hinter jedem organischen Wesen steckt die höhere Idee; das ist mein Gott, den wir ewig suchen und zu schauen hoffen, aber wir können ihn nur ahnen, nicht schauen.“ Seine oft genug ausgesprochene Neigung gegen alles Metaphysische, die klare Erkenntnis von der Unerforschlichkeit des göttlichen Wesens und die hervorragend praktische Richtung seines Geistes führt ihn von unfruchtbarem Grübeln zur Naturforschung und zur That. Nicht als könnte jene ihm die Enträtselung des ewig Ungenannten geben, aber er glaubt durch jene Betrachtungsweise in die „Vorhöfe der Religion“ zu dringen. Damit sollte das letzte Wort nicht gesprochen sein.

Theologie und Philosophie betrachtet Goethe im Grunde als ganz verschiedene Elemente, unähnlich wie Meer und Wasser. „Der Gott, den er empfand, hatte nichts zu thun mit dem Gott, den er zu deuten suchte“, wie H. Grimm es ausdrückt. Aber zum Herumtasten an den überirdischen Geheimnissen hat er keine Zeit bei der rastlosen Thätigkeit, die aus dem innersten Trieb seiner Natur notwendig hervorwächst. Wie Faust den Sinn des Evangeliums deutet „im Anfang war die That“, so antwortet sein Prometheus auf die Frage:

„Wie vieles ist denn Dein?“

mit stolzen Worten:

„Der Kreis, den meine Thätigkeit erfüllt,
Nichts drunter und nichts drüber“,

und lautet des Titanen schönes Scheidewort in der Pandora:

„Des echten Mannes wahre Feier ist die That.“

In rast- und selbstloser Arbeit sucht er so die bewunderte Uneigennützigkeit Spinozas nach- und umzubilden. Wohl wirkt die göttliche Liebe in der ganzen Natur, aber des Menschen Vorrecht ist es, sie in sich besonders mächtig werden zu lassen, edel, hülfreich und gut zu sein, damit kommt er dem Göttlichen am nächsten. „Was hilft alles Kreuzigen und Segnen der Liebe, wenn

sie nicht thätig wird", schrieb er einst an Frau von Stein, und als er einmal bei Jean Paul das geistreichelnde Wort las: „Der Mensch hat drittehalb Minuten; eine zum lächeln, eine zu seufzen und eine halbe zu lieben: denn mitten in der Minute stirbt er", so setzt der nimmermüde Greis unter diesen sentimentalen Überschwang für seinen Enkel die Lehre:

„Ihrer sechzig hat die Stunde,
Über tausend hat der Tag:
Söhnlein, werde Dir die Kunde,
Was man alles leisten mag."

„Aber viele unentwickelte Anlagen im Menschen weisen auf eine bessere Zukunft hin, da wir sie in diesem Leben nicht entwickeln können." So wird ihm auch der Begriff der Thätigkeit zu einem Pfad in die Vorhöfe der Religion, indem er ihn zu dem unerschütterlichen Glauben an die persönliche Fortdauer nach dem Tode führt. „Wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke", klingt es uns aus dem Munde des Achtzigjährigen entgegen, „so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag." Ein andermal heisst es: „Ich möchte keineswegs das Glück entbehren, an eine künftige Fortdauer zu glauben, ja ich möchte mit Lorenzo Medici sagen, dass alle diejenigen auch für dieses Leben tot sind, die kein anderes hoffen", und endlich meint das wohl auch die tiefsinnige Mystik der seligen Sehnsucht im westöstlichen Divan: Der Schmetterling, der des Lichtes begierig verbrennt, ist das Symbol und die Deutung lautet:

„Und so lang' Du dies nicht hast,
Dieses „Stirb und Werde!"
Bist Du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde."

Ebensowenig wie den Glauben an einen persönlichen Gott hat also Spinoza dem Dichter den an die individuelle Unsterblichkeit rauben können. „Diese beiden Glaubensartikel", sagt Grimm, „bekennt Goethe, ohne Beweise zu verlangen oder zu geben, er hat sie, sie sind in die Fundamente seines Daseins eingemauert." Freilich klafft in jener Epoche edelsten Menschentums eine weite Kluft zwischen seinem Glauben und dem Christentum. Aber die Fortifikationslinien seiner Individualität sind keine chinesische Mauer. Wohl erweitert die italienische Reise die Kluft noch mehr, aber es kommt die Zeit, wo auch dieser Grieche den Herrn gern

sehen möchte. Und wenn in der Bibel der Herr, als auf dem Fest die Griechen ihm nahen, in freudiger Bewegung spricht: Die Zeit ist gekommen, dass des Menschensohn verklärt werde, so dürfen wir es als ein herrliches Zeugnis der Kraft des Christentums annehmen, dass sich unsichtbare Fäden zu allen Zeiten von Hüben nach Drüben ziehen und als einen schönen Triumph des Genius christlicher Religion, dass auch er schliesslich aus seiner kühlen Ablehnung zu warmer Anerkennung, ja Annäherung an das Christentum durchdringt. Oder was ist es anders, wenn in der Iphigenie des modernen Heiden der echt christliche Gedanke stellvertretender Versöhnung sieghaft hervorbricht, wenn unter dem Einfluss des bewunderten „Alten von Königsberg" sich seine Abneigung gegen die ganze Kultursphäre der christlichen Religion in ruhige Würdigung wandelt, wenn er zwar daran festhält, dass das Wahre sich nie rein verkörpere und deshalb Separatist bleibt, aber doch den frohen Glauben hegt, dass das Wahre „wie Glockenton ernst freundlich durch die Lüfte wogt" und sich als entschiedenen Protestanten fühlt, oder wenn er schliesslich — und damit darf auch ich schliessen — das rührende Werben der Gräfin Bernstorff nicht schroff abweist, sondern mit einem ruhigen Bekenntnis seines eigenen Glaubens beantwortet: „Bleibt uns nur das Ewige jeden Augenblick gegenwärtig, so leiden wir nicht an der vergänglichen Zeit. Redlich habe ich es mein Lebelang mit mir und andern gemeint und bei allem irdischen Treiben immer aufs Höchste hingeblickt; Sie und die Ihrigen haben es auch gethan. Wirken wir also immerfort, so lange es Tag für uns ist . . . Und so bleiben wir wegen der Zukunft unbekümmert! In unsers Vaters Reiche sind viel Provinzen und, da er uns hier zu Lande ein so fröhliches Ansiedeln bereitete, so wird gewiss auch für beide gesorgt sein . . . Gedenken Sie meiner in beruhigter Treue."

Die Deutschen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts und die moralischen Wochenschriften.

Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Bildungslebens.

Von

Ludwig Keller.

Bei meinen Forschungen über die Deutschen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts, welch' letztere für die Geschichte des deutschen Bildungslebens von grosser, noch längst nicht genügend gewürdigter Bedeutung geworden sind, fiel mir eine heute selten gewordene Zeitschrift aus dem Jahre 1738 in die Hände, deren Herausgeber sich einen Bewunderer und Nachahmer des „ersten wöchentlichen Sittenlehrers", des berühmten Addisonschen „Zuschauers" nennt, der aber im Übrigen seinen eignen Namen wie den seiner Freunde sorgfältig verschweigt.

Ein oberflächlicher Einblick in den Inhalt der Wochenschrift erweckte bei mir allerdings den Eindruck, dass der Herausgeber sein Vorbild keineswegs erreicht hat. Indessen fand sich unter mancher Spreu ein Aufsatz, über dessen philosophischen Wert man streiten mag, der aber in der Behandlungsweise einer wichtigen Frage und in deren Beantwortung so charakteristisch ist, dass er eine Unterlage für die Beurteilung des Ganzen darbietet. Er gewährt einen tiefen Einblick in das Wesen und die Natur der moralischen Wochenschriften und der geistigen Bewegung, der sie dienten. Als es mir nun bei weiteren Nachforschungen gelang, dem Verfasser und den Kreisen, denen er angehörte, auf die Spur zu kommen, entschloss ich mich, den Aufsatz selbst und die Ergebnisse meiner Forschungen der Öffentlichkeit zu übergeben. Die wichtigen Schlussfolgerungen, die sich daraus in verschiedener Richtung ziehen lassen, überlasse ich dem Urteile des sachverständigen Lesers und bemerke hier nur, dass die gewonnenen Ergebnisse ein überraschendes Licht auf die Anfänge der „Sozietät der Freimaurer" in Deutschland werfen.

Über den göttlichen Ursprung der Religion, insbesondere des Christentums.

„Unter denen Einwürfen, womit man, sowohl in den alten als itzigen Zeiten, den göttlichen Ursprung der Religion hat streitig machen wollen, sind sonderlich drey, welche die Frey-

geister zur Schwächung ihres Ansehens[1]) gemeiniglich zu gebrauchen pflegen. Sie geben nemlich vor, dass so wohl die Vorstellung von einer Gottheit, als auch der Dienst, den man ihr erweiset, theils von der Furcht, theils von der Unwissenheit der Ursachen der Dinge, theils auch von der List und Verschlagenheit der obrigkeitlichen Personen herrühre.

Ich habe mir schon längst vorgesetzt gehabt, die Nichtigkeit dieses Vorgebens, und deren Unwahrheit auch in meinen Blättern[2]) auszuführen, und nach und nach in verschiedenen Stücken zu zeigen, wie die Religion aus keiner von den angeführten Ursachen entsprungen sey, sondern einen weit höhern und reinern Grund habe. Ich glaubte, um so viel mehr dazu berechtiget zu seyn, weil man meine Mitbrüder[3]) an einigen Orten unter die Zahl der Religionsspötter zu rechnen pflegt, und noch immer in dem Wahne steht, es müsste in Religionssachen mit uns so gar richtig doch wohl nicht seyn. Aus was für einem Grunde man solches muthmasset, will ich eben nicht untersuchen. Ist aber das blosse Geheimhalten unserer Gebräuche ein genugsamer und hinlänglicher Beweis, dass wir Schwärmer, oder Spötter, oder Freygeister seyn müssen? Sollte man uns daher mit Recht für Ungeheuer der Natur halten dürfen, und uns etwas vorrücken können, wozu kein vernünftiger Mensch fähig ist, und welches ihm die ärgste Schande bringen würde, wofern es mit Wahrheit von ihm könnte gesagt werden? Noch zur Zeit bin ich so glücklich gewesen, dass ich nicht den Schmerz und Verdruss habe erfahren dürfen, den mir ein solcher grausamer Vorwurf machen würde. Ich will mich auch dahin bestreben, dass ich ihn niemals zu fürchten habe. Hat man es gleich zuweilen hier und dar an meinen Aufsätzen getadelt, dass ich meine Ermahnungen zur Tugend nicht mit den Gründen der göttlichen Weisheit unterstützte, und aus den heiligen Büchern unserer Religion einige Beweise zu mehrerem Nachdrucke herholete: So hat man doch daraus nicht schliessen können, dass ich ein Verächter derselben seyn müsste. Ich habe es an mehr als einem Orte nicht undeutlich zu verstehen gegeben, mit was für Hochachtung ich die geoffenbarten Wahrheiten ansehe. Dass ich mich ihrer aber in diesen Blättern noch nie bedient habe, und

---

[1]) Nämlich des Ansehns der Religion. Die Schriftleitung.

[2]) Über diese Blätter siehe das Nachwort.

[3]) Wir werden die „Mitbrüder" weiter unten kennen lernen.

auch nie bedienen werde, geschicht deswegen, weil ich nicht glaube, dass sie auf eine Schaubühne gehören, wo man die Thorheiten der Menschen lächerlich vorzustellen sucht.

Man wird mir diese kleine Vertheidigung meines bisherigen Verfahrens, die allhier gewissermassen eine Ausschweifung von meinem Vorsatze seyn kann, gütigst verzeihen. Ich habe damit einem und dem andern von meinen lieben Lesern geantwortet, die es mir theils mündlich befohlen, theils auch schriftlich zu verstehen gegeben, dass ich zuweilen aus den Lehren des göttlichen Worts etwas anführen möchte. Ich vergnüge mich herzlich über ihre Liebe und Zuneigung zu diesen reinen Quellen. Alles aber, was ich zur Erhaltung und Vermehrung derselben thun kann, ist, dass ich sie zu denen erleuchteten Lehrern verweise, welche, wenn ich so sagen darf, die Schlüssel zu diesem Brunnen des Lebens in Händen haben, und eines jeden Durst sattsam stillen werden. Es mag für mich genug seyn, wenn meine Aufsätze sie nicht auf dem Wege dahin verhindern, sondern ihnen vielmehr in etwas dazu beförderlich seyn. Und dieses kann ich mir, nicht ganz ohne Ursache, versprechen. Doch es wird Zeit seyn, auf mein eigentliches Vorhaben zurück zu gehen.

Als ich das letztemal etwas später, als gewöhnlich, in unsere Versammlung kam: So fand ich meine Mitbrüder bereits in einer ernsthaften Unterredung begriffen. Ich durfte nicht lange zuhören, um die Materie ihres Gesprächs zu erfahren. Es kam, so viel ich verstehen konnte, auf die Frage an, ob die Religion von der List und Verschlagenheit der Gesetzgeber oder Regenten sey hervorgebracht worden. Ich weis nicht, wer es musste gewesen seyn, der zur Bescheinigung dieses Satzes das Exempel des Numa vorgebracht hatte, welcher vorgegeben, dass er des Nachts mit der Göttin Egeria allezeit ein Gespräch hielt, in welchem sie ihn alle die Gesetze lehrte, die er dem Volke vortrüge. Denn Aristius Demophil gab eben zur Antwort, als ich kam, Numa würde niemals diese Gespräche erdichtet, noch vielweniger vorgegeben haben, dass er seine Anordnungen von dieser Göttin lernte, wenn nicht schon bey den Römern vorher einiger Begriff von einer Gottheit gewesen wäre, und wofern er nicht wahrgenommen hätte, dass sie eine Neigung zur Religion von sich hätten blicken lassen. Ich leugne gar nicht, sagte er, dass es nicht einige Könige und Tyrannen sollte gegeben habe, welche sich der Religion, oder, dass

ich besser sage, des Aberglaubens bedienet, ihre Herrschaft zu befestigen. Wir finden davon so viele Beyspiele, dass man es nothwendig zugeben muss. Allein, folget denn daraus, dass die Religion also eine Erfindung der Regenten sey, weil sie von einem und dem andern zu seiner Herrschsucht gemissbraucht worden? Wer so schliessen wollte, der müsste auch behaupten, Pythagoras habe die Musik erfunden, weil dieser Weltweise seinen Schülern befohlen, solche zur Stillung und Besänftigung des Gemüths zu gebrauchen. Lässt sich nicht vielmehr daraus abnehmen, es müsse schon vorher ein Begriff von Religion dagewesen seyn, ehe jemand an die Aufrichtung einer Republik habe denken können? Denn, wofern das nicht wäre; wie hätte man sich ihrer zu seinen hochmüthigen Absichten bedienen können? Man sieht es noch täglich, dass diejenigen, welche andere hintergehen wollen, sich gemeiniglich derjenigen Gemüthsbeschaffenheiten, welche sie bereits antreffen, zu Nutzen machen, nicht aber erst neue bey ihnen erwecken.

Ich bin gänzlich deiner Meynung, antwortete ihm hierauf Mentor. Wenn die Religion nur erfunden wäre, den Pöbel im Zaume zu halten: So würden die Weisen davon frey seyn, welche alle listige Kunstgriffe und Betrügereyen der obrigkeitlichen Personen leichtlich einsehen. Allein, diese sind in Vertheidigung der Religion oftmals die allerheftigsten gewesen. Ich besinne mich auf eine Stelle aus dem Lactantius, deren Inhalt ungefähr so lautet: Wenn sie die Religion erdichtet haben, uns, ja das ganze menschliche Geschlecht zu hintergehen: So sind sie keine Weisen gewesen. Denn ein Weiser kann nicht lügen. Aber gesetzt, sie hätten die Unwahrheit gesagt; wie hat diese Unwahrheit doch so glücklich seyn und nicht nur die Ungelehrten, sondern auch einen Plato und Sokrates hinters Licht führen können?

Demophil fuhr darauf wieder fort. Je mehr ich dieser Sache nachdenke, destoweniger kann ich mirs einbilden, dass die Regenten die Urheber der Religion seyn können. Wir sehen, dass wir überall eine Religion antreffen, sie sey auch nun von was für einer Art sie wolle, wahr oder falsch, rein oder unrein, nach dem der Verstand eines jeden Volks aufgekläret ist.

Dieses ists, was ich eben vorbringen wollte, fiel ihm Freeport in die Rede. Denn auf meinen Reisen habe ich angemerket, dass auch unter denen Völkern eine Art von Gottesdienst zu

finden sey, die sonst keine Gesetze haben, niemanden unterworfen sind, und nach ihrem eigenen Gutdünken leben. Ich habe theils selber solche wilde Völker gesehen, die keine bürgerliche Gesellschaft unter einander hatten, theils mir sie auch von andern glaubwürdigen Personen beschreiben lassen, und dabey allezeit gefunden, dass sie einen Samen des Guten und Wahren und der Religion in ihren Herzen gehabt haben.

Der Baron de la Hontau unterstützte ihn. Eitelfeind erzählt ja selber in seiner Beschreibung von Canada, auf was für Art die Wilden daselbst ihren grossen Geist verehren. Zeigt denn nun dieses nicht sattsam an, dass die Verehrung einer Gottheit nicht durch die Obersten im Volke könne gestiftet, oder zur Ueberwältigung der andern eingeführt seyn? Diese Völker haben ja keine Obrigkeiten; woher haben sie denn die Ehrerbietung gegen ein Wesen gelernet, von welchem sie ihre glücklichen oder unglücklichen Zufälle herleiten?

Eben daraus, verfolgte Demophil, dass wir überall eine Art des Gottesdienstes antreffen, wollte ich nun einem Vertheidiger dieser so ungereimten Meynung, dass die Religion ein Werk der Herrsucht sey, zu überlegen geben, ob man sich wohl einbilden könne, dass alle obrigkeitliche Personen und Fürsten, die grösstentheils sehr weit von einander entfernt sind, und keine Gemeinschaft mit einander haben, einmüthig auf den Anschlag gefallen wären, sich das Volk durch die Furcht vor den Göttern unterthänig zu machen, und durch die Religion desto nachdrücklicher zu verbinden. Wenn er nun dieses ja für möglich hielte: So wollte ich ihn fragen, woher es doch allen wohl geglückt, dass sie dem ganzen menschlichen Geschlechte eine Furcht vor einem Dinge beybringen können, welches nicht allein weder geschehen noch begriffen werden kann, sondern auch, wie er selbst vorgiebt, die Menschen mit Furcht und Schrecken ängstiget. Sollte es so leicht angegangen seyn, alle Menschen auf einmal durch dergleichen Betrug in eine elende Sclaverey des Leibes und der Seelen zu werfen? Ist es auch wohl glaublich, dass man einen solchen Betrug niemals sollte gemerket haben? Sollte es auch wohl denjenigen unbekannt geblieben seyn, welche die nächsten nach dem Fürsten waren, und durch deren Hände das ganze Land regieret wurde, dass die Freyheit der Bürger durch eine verstellte Gottesfurcht unterdrückt würde? Ja, ist es auch wohl glaublich, dass

so viele Könige und Regenten selbst von diesem Kunstgriffe nichts gewusst hätten, welche sich eben so sehr, als die übrigen Unterthanen, vor einem solchen Nichts gefürchtet? Oder, wie ist es zugegangen, dass sie ein von ihnen selbst gemachtes Hirngespinst für etwas wirkliches in der That angesehen haben? Man hat es nunmehro schon über zweytausend Jahr der Welt vorgesungen, die Religion sey eine Erdichtung der Stifter neuer Republiken, und indessen hat sie doch nichts von ihrem Ansehen verloren, sondern gilt noch eben so viel, als sie vor dem gegolten hat. Hieraus dünkt mich, könne genugsam geschlossen werden, dass sie durch keine List der Menschen erdacht, sondern uns von Natur eingeprägt sey.

Als ich nun diese Unterredung mit angehört hatte: So fing ich endlich auch an, und sagte: Es wird dieses, was ihr itzo von der Religion überhaupt gesagt habet, noch mehr erhellen, wenn wir die christliche Religion ansehen. Sie hat mit der Aufrichtung einer Republik und deren Gestaltung gar nichts zu thun. Ihr Urheber stiftete keinen neuen weltlichen Stat. Sie diente auch nicht, ein grosses Ansehen, ein grosses Vermögen, oder andere Bequemlichkeiten und zeitliche Güter zu erlangen. Denn, ungeachtet sie zu der zeitlichen Glückseligkeit ebenfalls beförderlich ist, und es ihren Verehrern niemals daran mangeln lässt, als in so fern solche eine grössere Glückseligkeit, die beständig ist, dadurch erhalten: So kann sie doch zur Unterdrückung und Ueberwältigung der Völker nicht angewandt werden. Denn sie predigt von lauter Güte, Liebe und Sanftmuth. Zwar hat sie die Wut, Verschlagenheit und Macht vieler Regenten überwunden und den grössten Theil derjenigen Welt, deren Anfälle und Hass sie lange ertragen, durch ihre Lehren sich unterworfen. Wodurch aber hat sie diese Gewalt erlangt? Nicht durch Waffen und Kriegsheere, sondern durch die Geduld, durch den Untergang und durch die Ermordung[1]) der Ihrigen. Wer hier nicht ihre göttliche Kraft erkennen will, und hier noch behauptet, sie sey auch eine Erfindung der Obrigkeit, mit dem muss man, seiner Unfähigkeit, oder seines verruchten Herzens wegen, ein Mitleiden haben.

Hierbey liessen wir es diessmal in unserer Unterredung be-

---

[1]) Das heisst das Märtyrertum der Ihrigen. Die Schriftleitung.

wenden. Ich kam aber bey dieser Gelegenheit auf die Gedanken, dass die Freygeister selbst dadurch, dass sie vorgäben, die Religion sey von den Stiftern eines Staats erfunden worden, ihre Nutzbarkeit in einer Republik wider ihren Willen behaupteten. Wenn diejenigen, welche neue Reiche aufgerichtet, dabey an die Religion gedacht haben: So ist es bloss deswegen geschehen, weil sie solche in einer wohleingerichteten Republik für unentbehrlich gehalten, wie sie es denn auch in der That ist. Man hat noch kein ordentliches Reich gefunden, wo man nicht eine Art eines Gottesdienstes angetroffen; und die weisesten Gesetzgeber haben allezeit zuerst an die Religion gedacht, ehe sie andere Gesetze vorgetragen.

An statt aller andern Zeugen, will ich nur die Vorrede des berühmten Gesetzgebers der Lokrienser, des Zaleukus, anführen. Man findet sie noch bey dem griechischen Schriftsteller Stobäus, welcher zum Unterricht seines Sohnes viele weise Sprüche der Heiden zusammen getragen hat. Sie ist mir so schön vorgekommen, dass ich folgende Uebersetzung davon gemacht habe, womit ich dieses Blatt beschliessen will: „Ein jeder Einwohner, so wohl in der Stadt als auf dem Lande, soll vor allen Dingen von dem Daseyn der Götter völlig überzeuget seyn; und er wird auch nicht daran zweifeln können, wenn er nur den Himmel ansieht, wenn er nur diese ganze Welt betrachtet, wenn er nur die Einrichtung, Ordnung und Zusammenstimmung dieses Weltgebäudes erweget, welches weder das Werk eines Menschen, noch die Wirkung eines blinden Ungefährs seyn kann. Diese Götter muss man, als die Urheber aller wirklichen Güter, deren wir geniessen, anbethen. Ein jeder soll also sein Herz so zubereiten und einrichten, dass es von aller Art der Befleckung frey sey, weil es gewiss ist, dass ein böser Mensch Gott nicht ehren kann, welcher an prächtigen Ceremonien keinen Gefallen hat, und nicht, wie ein Geiziger, durch grosse kostbare Opfer, sondern einzig und allein durch Tugend, und durch eine beständige Neigung gute Werke zu thun, versöhnt wird. Daher soll sich ein jeder bestreben, so viel als ihm möglich ist, so wohl in seinen Gedanken als in seinem Wandel gut zu werden. Dieses wird ihn bey Gott lieb und angenehm machen. Er soll eher Schimpf und Schande über sich nehmen, als hiervon nachlassen, und denjenigen für den würdigsten Bürger halten, welcher viel lieber sein ganzes Vermögen aufopfert, als

dem Wohlstande und der Liebe zur Gerechtigkeit entsaget. Diejenigen aber, deren Leidenschaften so heftig sind, dass sie diese Regeln nicht einsehen, noch einen Gefallen daran haben können; deren Herz von Natur zum Bösen geneigt ist, Männer oder Frauen, Bürger oder Fremdlinge sollen sich erinnern, dass es Götter gebe. Sie mögen ihr Wesen und an den Donner gedenken, den sie allezeit in Händen haben und auf die Gottlosen zu werfen bereit sind. Sie mögen sich allezeit den erschrecklichen Augenblick des Todes vor Augen stellen, zu welchem sie alle über kurz oder lang kommen werden, und in welchem das Andenken der begangenen Uebelthaten die Seele eines jeden Verbrechers mit den grausamsten Gewissensbissen quälet, welche von einer fruchtlosen Reue, dass man sein Leben nicht nach den Vorschriften der Gerechtigkeit eingerichtet hat, begleitet werden. Ein jeder soll also, fast bei allen seinen Schritten, auf seiner Hut stehen, als wenn der Augenblick des Todes nahe wäre, und auf eine jede von seinen Handlungen folgen würde. Dieses ist ein wahres Mittel, für die Vorschriften der Gerechtigkeit und Billigkeit beständig eine Hochachtung zu hegen. Wenn ihn aber der böse Geist zum Bösen treiben will: So fliehe er zu den Altären und Tempeln der Götter, als den sichersten Schutzörtern wider die Ungerechtigkeit. Er sehe sie beständig als die härteste und grausamste Tyrannei an; er bitte um den Beystand der Götter, um alle Ungerechtigkeit von ihm zu entfernen. Aus dieser Ursache nehme er auch seine Zuflucht zu Leuten, die wegen ihrer Frömmigkeit und Tugend in grossem Ruhme stehen; er höre sie von der Glückseligkeit redlicher Leute und von der Strafe, welcher die Bösen nicht entgehen, reden.“

Wir werden die moralische Wochenschrift und die Brüderschaft, aus welcher die obige Abhandlung stammt, weiter unten kennen lernen. Einstweilen müssen wir hier vorwegnehmen, dass derartige Kundgebungen, zumal wenn es sich um grundsätzliche Fragen handelte, nicht ohne ausdrückliche Zustimmung der „Sozietät“, der der Verfasser angehörte, an die Öffentlichkeit gelangten. Die Bedeutung des vorliegenden Aufsatzes liegt daher darin, dass wir in ihm eine für die Auffassungen und die Eigenart der betreffenden Sozietät und der mit ihr gleichstrebenden Gesellschaften kennzeichnende Kundgebung zu erkennen haben.

Johann Joachim Schwabe, der sich selbst späterhin in einer gelegentlichen Äusserung als Herausgeber und Verfasser der

Wochenschrift verrät [1]), war am 29. September 1714 zu Magdeburg geboren [2]) und hatte um das Jahr 1732 die Universität Leipzig bezogen, um Theologie zu studieren. Nach Abschluss seiner Studien war er Hofmeister in einem vornehmen Hause geworden und hatte als solcher Reisen gemacht, die ihn zu längerem Aufenthalt nach England führten. Nach Leipzig zurückgekehrt, entschloss er sich, auf die Annahme eines kirchlichen Amtes zu verzichten und zunächst, trotzdem ihm eigenes Vermögen fehlte, als freier Schriftsteller einen Wirkungskreis zu suchen. Er näherte sich dem Manne, der damals der anerkannnte Führer im Kampfe für das nationale Bildungsleben war und dessen Verdienste heute auch von denen noch nicht genug gewürdigt werden, die in ihrer Weltanschauung auf seiner Seite stehen, Johann Christoph Gottsched und dem Verlagsbuchhändler Bernhard Christoph Breitkopf, und aus den ersten flüchtigeren Beziehungen erwuchs allmählich ein enges Zusammenwirken, das von Schwabe geflissentlich, aber, soweit Gottsched in Betracht kam, sehr vorsichtig in der Weise gepflegt wurde, dass er sich seine Unabhängigkeit bewahrte. Im Jahre 1750 nahm er eine Stelle als Custos an der Leipziger Universitäts-Bibliothek an und wurde im Jahre 1765 ausserordentlicher Professor der Philosophie.

Bis an seinen Tod war Schwabe ein thätiges und in diesem Kreise hervorragendes Mitglied der „Deutschen Gesellschaft“ in Leipzig, deren Anschauungen und Geistesrichtung unverkennbar für seine litterarischen Bestrebungen und seine persönlichen Beziehungen von Bedeutung geworden sind [3]).

Von diesen Beziehungen erscheint als besonders wichtig diejenige zu dem Staatsmann Friedrichs des Grossen, Jacob Friedrich Frhrn. von Bielfeld (1717—1770), der ebenfalls Mitglied mehrerer Deutscher Gesellschaften sowie der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin war [4]). Diese Beziehungen, deren Entstehen wir nicht verfolgen können, führten später dahin, dass Schwabe des Bielfeld „Lehrbegriff der Staatskunst“ (Institutions politiques), der in zwei Bänden im Jahre 1760 in französischer Sprache er-

---

[1]) In seiner handschriftlich auf der Stadtbibliothek zu Bern (Mss. Hist. Helv. VI, 30, 6. 10, 45) erhaltenen Schrift: „Brevis notitia Alphabetica Ephemeridum Litterariarum“. (Nach freundlicher Mitteilung des Herrn Prof. Dr. von Mülinen in Bern.)

[2]) Über ihn siehe den nicht sachlich und ruhig gehaltenen Artikel Wanieks in der Allg. Deut. Biographie Bd. 33, 162 ff. Der Aufsatz bedarf mannigfacher Berichtigung.

[3]) Es ist wahrscheinlich, dass Schwabe auch Mitglied der „Vertrauten Rednergesellschaft“ war, die in engen Beziehungen zur Deutschen Gesellschaft stand. Leider sind über die erstere geringere Nachrichten auf uns gekommen.

[4]) Über Bielfeld, der mit Joh. Steph. Jordan die Grossloge zu den drei Weltkugeln begründete, s. M.H. der C.G. 1898 S. 134 u. öfter. Ferner Allg. D. Biogr. Bd. 2 S. 624.

schienen war, unter Gottscheds Mitwirkung im Jahre 1761 ins Deutsche übersetzte und erläuterte.

Über die Geschichte und die Verfassung der Deutschen Gesellschaft in Leipzig erfahren wir Einiges aus der Druckschrift, welche im Jahre 1727 „mit Breitkopfschen Schriften“ auf Kosten der Gesellschaft unter dem Titel „Nachricht von der erneuerten Deutschen Gesellschaft und ihrer jetzigen Verfassung“ erschienen ist und die auf der Rückseite des Titels sonderbarerweise ein Gedicht des Arminianers Hugo Grotius enthält. Die Schrift ist dem Reichsgrafen Ernst Christoph von Manteuffel gewidmet, der damals Sächsischer Staats- und Cabinets-Minister war und vielleicht schon in dieser Stellung, nachweislich aber später die schwierige Kunst übte, zwei Herren gleichzeitig zu dienen [1]).

Die „Nachricht“ legt Wert darauf, festzustellen, dass es sich bei der erneuerten Deutschen Gesellschaft nicht um eine „allererst neuerstandene Gesellschaft“ handele. Es seien nur in den Einrichtungen einige wichtige Änderungen getroffen worden; diese neueste Verfassung wolle sie beibehalten, „es wäre denn, dass sie mit der Zeit irgend von einem grossmüthigen Printzen eines höheren Beystands gewürdigt werden sollte,“ d. h. die Sozietät und ihr Leiter waren von dem Wunsche und der Hoffnung geleitet, dass aus der freien Sozietät gelegentlich eine „Königliche Sozietät“ werde, und einer solchen Umwandlung waren die vorgenommenen Reformen bereits angepasst.

Die Schrift nimmt auf ein im Jahre 1722 erschienenes Schediasma de Instituto Societatis Philo-Teutonico-Poeticae in Leipzig Bezug, das aus einem früheren Entwicklungsabschnitte der Deutschen Gesellschaft stammt und wiederholt dessen Angaben, wonach diese Sozietät in dem „Palmenorden“ und den gleichartigen Gesellschaften des 17. Jahrhunderts ihre Vorgängerinnen erkennt. Die „Nachricht“ hält es (S. 29 ff.) für nötig, sich zu rechtfertigen, dass sie den einfachen Namen Deutsche Gesellschaft angenommen habe. Es gebe noch immer „Liebhaber verblümter und allegorischer Namen“ und Leute dieser Art würden es der Deutschen Gesellschaft verdenken, dass sie sich nicht „einen hübschen, künstlichen Namen“ nach dem Vorbilde des „Palmen-Ordens“, „Tannen-Ordens“, „Schwanen-Ordens“, „Blumen-Ordens“, „Tauben- und Schäfer-Ordens“ ausgedacht habe. Es wäre nicht schwer gewesen — fährt die „Nachricht“ fort, sich z. B. „Philurenische Parnassus-Brüderschaft“ [2]) zu nennen; indessen entspreche dies dem deutschen Geschmacke nicht mehr; die

---

[1]) Friedrich der Grosse, als dessen begeisterten Verehrer sich Manteuffel in Berlin bekannte, entlarvte den ehemaligen Minister als Diener seiner Feinde und verwies ihn als Agenten Brühls aus seinem Lande.

[2]) Dass die Mitglieder der alten „Deutschen Sozietäten“ sich (wenigstens in gewissen Graden) Brüder nannten, ist bekannt.

italienischen Akademien hätten sich durch ihre seltsamen Namen zum Spott gemacht; demnach sei es der Deutschen Gesellschaft nicht zu raten gewesen, mit einem „allegorischen Namen“ aufzutreten.

Aus diesen Erklärungen geht hervor, dass die Wortführer der Reform von den angeblich zum Spott gewordenen alten Sozietäten einigermassen abzurücken und neue Formen einzuführen wünschten.

Es war etwas Wahres daran, dass diese Namen und Formen unwirksam geworden waren; aber die Männer, welche etwa geglaubt hatten, dass sich die Brüderschaften der „Akademien“ mit einigen Federstrichen in blosse Litteratur-Vereine umwandeln liessen, sollten eine grosse Enttäuschung erleben, und es sollte sich rasch zeigen, dass der grosse Zusammenhang, in dem nicht nur die deutschen, sondern auch die ausserdeutschen Sozietäten unter einander standen — einflussreiche Mitglieder der einen Gesellschaft gehörten sehr oft zugleich vielen anderen an — derartige grundsätzliche Umgestaltungen ausserordentlich erschwerte. Die notwendigen Reformen hatten unter der Führung der alten englischen Sozietäten und unter dem Schutze eines mächtigen Fürstenhauses bereits seit 1717 in ganz anderer Richtung eingesetzt und indem es letzteren gelang, einflussreiche deutsche „Gesellschafter“ (dazu gehörte auch Schwabe) auf ihre Seite zu ziehen, erfolgte wider die Gottschedschen Versuche bereits seit 1734 eine Gegenströmung, die mit der Ausmerzung ihrer Gegner leider zugleich die sehr wichtige sprachlich-litterarische Thätigkeit der alten Sozietäten stark in den Hintergrund drängte.

Die Sozietäten und Akademien des 16. und 17. Jahrhunderts waren, wie bemerkt, Brüderschaften, die den ganzen Menschen umfassten und die für das Leben geschlossen waren. Die Not der Zeit hatte sie gezwungen, die allgemeinen Aufgaben und Ziele, die ihnen vorschwebten, vor den Augen gefährlicher Gegner zu verhüllen, und wenn sie damit auch nichts anderes thaten, als was in früheren Zeiten unter den ältesten Christengemeinden Brauch gewesen war, so hatte ihnen dies Verhalten doch vielfache Anfechtungen eingebracht. Sie liessen sich dadurch indessen nicht beirren und bethätigten ihre Wirksamkeit nach aussen in dem Eintreten für sittliche, wissenschaftliche und sprachliche Ziele, die nach ihrer Überzeugung für die Wohlfahrt der Menschheit dienlich waren.

Vieles von der Eigenart dieser Sozietäten, auch die Vorliebe für die Naturwissenschaften[1]), war auf die Angehörigen der Deutschen Gesellschaft in Leipzig, deren Mitglied Schwabe frühzeitig geworden war, übergegangen.

[1]) Über Gottscheds naturwiss. Interessen s. Eugen Wolff, Gottsched II (1897) S. 18.

Zunächst erscheint er, wie das nach der Stellung der beiden Männer nicht anders sein konnte, als Gottscheds Schüler und Mitarbeiter. Die Übersetzungen und Überarbeitungen, die er anfertigte, scheinen auf Anregungen Gottscheds zurückzugehen; es verdient dabei Beachtung, dass nicht nur diese beiden Männer, sondern auch andere Mitglieder der „Deutschen Sozietät“ sich vornehmlich auch die Verbreitung englischer Werke angelegen sein liessen; den Verlag solcher Arbeiten übernahm dann Breitkopf, der in diesen Fragen vielleicht mehr war als der blosse Verleger. Die Zeitschrift, welche in den ersten Abschnitten des Zusammenwirkens dieser drei Männer den Aussenstehenden die Anschauungen der Deutschen Gesellschaft vermittelte, waren die Critischen Beiträge, zu deren ersten Bande Schwabe bereits einiges beigetragen hatte. Es scheint, dass diese Beiträge und die Empfehlung Gottscheds es waren, welche Schwabe die Aufnahme in die Deutsche Gesellschaft verschafften; denn nach den „Grundregeln“ der D. G. genügte auch nach den Reformen von 1727 keineswegs die einfache Meldung und Beitragszahlung, sondern aus der alten „Brüderschaft“ war die Bestimmung übernommen worden, dass der Aufnahme eine sorgfältige Prüfung des Kandidaten vorangehen müsse, und dass geheime Abstimmung gelte; thatsächlich wurden nur solche Personen aufgenommen, für welche ältere Mitglieder Bürgschaft leisteten, wodurch eine gewisse Gleichartigkeit der Gesellschaft gewährleistet wurde.

Aber diese litterarischen Arbeiten waren es mit nichten, die den Geist Schwabes vornehmlich beschäftigten; trotzdem er der Theologie den Rücken gekehrt hatte, waren es gerade die religiösen Fragen, die seine Teilnahme erweckten, nur dass es sich bei den bestehenden Zuständen von selbst verbot, diese Fragen in einem von der herrschenden Kirchenlehre abweichenden Sinne öffentlich zu erörtern.

Es lag im Charakter Gottscheds und entsprach den Reformen des Jahres 1727, dass er die Deutsche Gesellschaft in den Bahnen des litterarischen Vereins festzuhalten suchte und die Leitung der neuen Bewegung, die seit einiger Zeit unter dem Vorantritt Englands innerhalb der alten Sozietäten des Festlands Boden gewann, anderen Händen überliess. Während die Schweizer „Gesellschaften“, an ihrer Spitze Bodmer und Breitinger, bereits seit 1721 mit der Herausgabe einer Wochenschrift vorangegangen waren, die diesen Einfluss deutlich erkennen liess, blieb Leipzig zurück, und als man hier endlich auch soweit war, war es nicht Gottsched, sondern Schwabe, der mit Hülfe Breitkopfs die Sache in die Hand nahm.

Die Gründe, die Gottsched zu dieser Zurückhaltung bewogen, lassen sich mehr ahnen als bestimmt nachweisen. Obwohl für die Streitigkeiten innerhalb der Leipziger Gesellschaft, die schon 1734 begannen und die im Jahre 1738 mit dem Austritt Gottscheds

endeten, gewiss mancherlei Anlässe vorhanden gewesen sind[1]), so kann man sich doch der Vermutung nicht erwehren, dass die Keime dazu in den unter Manteuffels Schutz seit 1727 vorgenommenen Reformen lagen und die, wenn sie unter Gottscheds Einfluss auch im übrigen Deutschland zur Durchführung kamen, aus den neuen Gesellschaften mehr ein Konkurrenz-Unternehmen als eine Förderung der alten werden lassen konnten. Thatsache ist, dass sich Gottsched im Jahre 1737 infolge der Schwierigkeiten, in die er geraten war, an seinen Patron, den Herrn von Manteuffel, um Schutz wandte, und dass letzterer ihm den Rat erteilte, Gottsched möge sich um die Protektion der Jesuiten in Dresden bewerben[2]). Wenn man darin nicht einen Hohn erblicken will, so kann man nur annehmen, dass Gottsched, der immer noch auf eine Berufung nach Wien hoffte, sich die Möglichkeit offen gehalten hatte, eines solchen Schutzes teilhaftig zu werden.

Wie dem auch sein mag, so ist sicher, dass in demselben Augenblick, wo Gottsched mit Manteuffel, Dresden und Wien Fühlung suchte, schwere Spaltungen in der Deutschen Gesellschaft eintraten und ein Teil der Mitglieder, darunter Schwabe, sich ihrer Beziehungen zu England erinnerten[3]) und hier feste Anlehnung fanden, ohne indessen deswegen die Mitgliedschaft der „Deutschen Sozietät“ in Leipzig aufzugeben.

Die Akademien und Sozietäten der älteren Zeit hatten zwar bereits vielfach die Litteratur in den Dienst ihrer Anschauungen und deren wirksamer Verbreitung unter den Aussenstehenden gestellt, aber periodische Schriften sittlich-religiösen Inhalts tauchen erst um das Jahr 1700 in den Kreisen englischer „Alchymisten“ auf. Der „Alchymist“ Richard Steele (geb. 1675 zu Dublin) begann im Jahre 1701 mit einer kleinen periodischen Schrift, der er den Titel gab: „The Christian Hero“[4]).

Dieser Zeitschrift folgte im Jahre 1709 eine andere ähnliche, der „Tatler“ (Plauderer), deren Herausgeber und Mitarbeiter ihre Namen verschwiegen, die wir aber in Steele und Addison kennen;

---

[1]) Der Präsident der D. G., Joh. L. Mosheim, schreibt am 12. Juli 1738 an Gottscheds Nachfolger im Seniorat, Joh. Fr. May in Leipzig: „Die Ursache der Trennung, die Herr Prof. Gottsched angiebt, scheinet mir die rechte und wahre nicht zu sein.“ S. Ernst Kroker in den Mitteil. aus der D. G. Bd. IX Heft 2 S. 38.

[2]) S. Danzel, Gottsched u. seine Zeit. Lpz. 1848. S. 20 f.

[3]) Gleichzeitig mit Schwabe (oder alsbald nachher) wurden in die D. G. zu Leipzig aufgenommen: 1) D. Paul Gottl. Werlhof, Kgl. Grossbrittanischer Hof-Medikus; 2) D. Georg Gottl. Richter, Kgl. Grossbrittanischer Hofrat und Prof. Med. in Göttingen; 3) Joh. Georg von Mayern, Kgl. Grossbrittanischer Hof- u. Kanzleirat. Das geschah im Jahre 1736. — Der zunehmende Einfluss von Freimaurern in der D. G zeigt sich auch in der Aufnahme Bodmers (1737).

[4]) Dr. C. Maschmeier, Addisons Beiträge zu den moralischen Wochenschriften. Rostocker Diss. 1872, S. 1.

die Zeitschrift begann, als die Whigs ans Ruder gekommen waren. Im Jahre 1711 ward das Erscheinen eingestellt, aber an ihre Stelle trat seit dem 1. März 1711 der Spectator (Zuschauer), der besonders durch Addisons Beiträge berühmt geworden ist und eine erhebliche Bedeutung, nicht nur für England, sondern auch für das Festland gewonnen hat. In Deutschland war es zuerst Hamburg, wo in den Jahren 1713 und 1714 eine moralische Wochenschrift erschien, die sich an das Vorbild Addisons anschloss. Letzterer wandelte den „Spectator“ seit 1713 in den „Aufseher“ (Guardian) um, und gab, als im Jahre 1714 das Haus Hannover den englischen Thron bestiegen und sich den Gesinnungsgenossen Addisons genähert hatte, den „Freeholder“ heraus, der sich die Unterstützung der neuen Dynastie zum Ziel setzte.

Keine dieser Fortsetzungen und Nachahmungen erreichte indessen die Bedeutung und den grossen Einfluss des „Zuschauers“. R. Bacon und John Milton waren es, deren Ansichten sich der „Spectator“ anzuschliessen suchte und deren Andenken bei jeder Gelegenheit darin erneuert wurde. In Übereinstimmung mit diesen grossen Forschern vertrat der „Spectator“ die Grundgedanken des Christentums, doch mit der Massgabe, dass man dem kirchlichen Dogma gegenüber Freiheit liess, während man die sittlich-religiöse Seite stark betonte und die praktischen Folgerungen daraus zog. Addison erklärte sich bestimmt als Gegner der gleichzeitigen „Freidenker“ und „Freigeister“ und es ist allseitig anerkannt, „dass alle seine das religiöse Gebiet streifenden Erörterungen und Betrachtungen den Hauch einer echten, ungeheuchelten Frömmigkeit tragen“[1]).

Besonders wichtig sollte auf deutschem Sprachgebiete die Thatsache werden, dass sich in der Schweiz einige geistvolle Männer fanden, die den in London aufgenommenen Faden in wirkungsvoller Weise weiter spannen. Seit 1721 gaben in Zürich Mitglieder einer Sozietät eine moralische Wochenschrift unter dem Titel „Discourse der Mahlern“ heraus, die sich vom vierten Bande an einfach unter dem Titel „Die Mahler“ einführte. Die Namen des Herausgebers und der Mitarbeiter wurden verschwiegen, wir wissen aber, dass Johann Jacob Bodmer (1698—1783) und J. Jac. Breitinger (1701—1774) die geistigen Träger des Unternehmens waren, dieselben Männer, die aus der Geschichte der „Deutschen Gesellschaften“ hinreichend bekannt sind. Es ist wichtig, zu wissen, dass diese Wochenschrift alsbald innerhalb der übrigen deutschen Sozietäten vielfach gelesen ward und z. B. auch in Leipzig bei den Brüdern und Gesinnungsgenossen Anklang fand[2]).

---

[1]) Maschmeier a. O. S. 20.

[2]) S. den Auszug aus dem Briefe Johann Ulrich Königs vom 28. März 1724 bei Eug. Wolff a. O. S. 41.

Das Vorwort des ersten Jahrgangs beginnt mit folgender Widmung:

„An den Erlauchten Zuschauer der Engeländischen Nation.

Erlauchter Zuschauer!

Dieses Werck hat euch seinen Ursprung, einen Theil seiner Methode und vielleicht alles dasjenige zu danken, was es artiges hat“ etc.

Die Wochenschrift trug (1721), wie gesagt, den Titel:

„Die Discourse
der
Mahlern“

aber auf demselben Titelblatt war ein Kupfer angebracht, das eine Art von bildlicher Erläuterung des Haupttitels gab, nämlich die Gestalt eines Maurers mit Schurzfell, Hammer und Richtscheit, entblössten Armes und eine Arbeitermütze auf dem Kopfe. (Näheres s. M.H. der C.G. 1898 S. 44 f.)

Dass dies keine zufällige Wahl ist, beweisen die übrigen auf dem Titelbilde angebrachten maurerischen Symbole, und wenn das Haupt der „Deutschen Gesellschaft“ in Bern, Johann Georg Altmann, einige Zeit (1737) später an Bodmer schreibt: „Schliesslich bitte, an Junker Wyss und Herrn Orell (es sind die Mitarbeiter Bodmers) wie auch die ganze ehrende Societät der Herren Freimaureren meine gehorsame Complimente abzulegen“[1]), so ist damit bewiesen, dass Bodmer sehr früh nahe Beziehungen zur „Societät der Freimaurer“ besessen hat.

Es ist notwendig, darauf hinzuweisen, dass um diese Zeit, wo der Name Freimaurer zuerst in die deutsche Litteratur eingeführt wird, ausdrücklich von der „Sozietät der Freimaurer“ die Rede ist. Das ist keineswegs zufällig, sondern es entspricht dem damals üblichen Gebrauch und der in amtlichen maurerischen Schriftstücken jener Jahrzehnte befolgten Übung. So heisst es in der Bestätigungs-Urkunde des wichtigsten maurerischen Dokuments der Anfangsjahre, des sogenannten Konstitutionenbuchs, die am 17. Januar 1723 von dem Grossmeister, dem Herzog von Wharton und dem Deputierten Grossmeister Joh. Theoph. Desaguliers ausgefertigt und unterzeichnet worden ist, dass „dieses Buch in der Vierteljahrs-Versammlung ... von der Sozietät bestätigt worden ist“[2]). Diesem innerhalb der englischen Grossloge angenommenen Sprachgebrauch entsprechend ward der Ausdruck auch in amtlichen

---

[1]) Wolff, Gottsched II, 30.

[2]) S. den Schluss der Original-Ausgabe des Konstitutionen-Buchs vom Jahre 1723, wo es heisst:

London, this 17th Day of January 1722/23.

„At the Quarterly Communication this Book was . . . approved by the Society.“

(gez.) Philipp Duke of Wharton, Grand Master.
(gez.) J. F. Desaguliers, Deputy Grand Master.

Verfügungen der Gegner verwendet. So heisst es in dem Erlass des Senats der Freien und Hansestadt Hamburg vom 7. März 1738[1]), durch welche die Brüderschaft verboten ward, dass „Ein Hochweiser Rat die Gesellschaft der Freymaurer hier gänzlich supprimirt wissen wolle"[2]).

Es ist erklärlich, dass derselbe Brauch dann auch in die Litteratur eindrang. Im Jahre 1738 erschien zu Dublin eine später in London neu herausgegebene wichtige Verteidigungsschrift der neuen Sozietät unter dem Titel „Relation apologique et historique de la Société des Francs-Macons par F. G. D. M. F. M.; und Eckstein bestätigt in seiner Geschichte der Freimaurer-Loge im Orient Halle (Halle 1844)[3]) die Wahrnehmung, dass der Name „Loge" in den Anfangsjahren selten ist; thatsächlich heisst es in den hallischen Logen-Gesetzen von 1744: „Les frères se characteriseront pendant l'Assemblée du Nom usité dans la T(tres) V(énerable) Société etc.".

Damit stimmt es überein, dass im Jahre 1748 eine Rede des zu seiner Zeit bekannten Maurers Weber (des Jüngeren) erschien mit dem Titel: „Dass die Gesellschaft derer Freymaurer vollkommen und gerecht sei", und derartige Beispiele liessen sich leicht noch zahlreicher beibringen. Dabei bleibt es eine bemerkenswerte Thatsache, dass die neue oder, besser gesagt, erneuerte „Sozietät" den alten Brauch „verblümter und allegorischer Namen" wieder aufnahm, den Gottsched im Jahre 1727 als veraltet und dem deutschen Geschmacke nicht mehr entsprechend bezeichnet hatte. Man weiss, dass in Hamburg seit 1643 eine Sozietät „Der drei Rosen" bestand und dass es gleichzeitige Sozietäten des „Palmbaums", der „Tanne" u. s. w. gab, und dass die italienischen Akademien sich als „Sozietäten zur Kelle"[4]) u. s. w. bezeichneten. Eben dieselben Bezeichnungen kehren dann sehr frühzeitig in der „Sozietät der Freimaurer" wieder.

Es gab um jene Zeit ausser der berühmten „Sozietät der Freunde" (Quäker) viele Sozietäten, die erwähnte „Sozietät der Maler", „Sozietäten der Freunde der Wissenschaften", eine „Sozietät der Alethophilen" u. s. w.; indem die „Society of Freemasons" den Namen „Gesellschaft" beibehielt, that sie einen Schritt, der doch nicht ohne Bedeutung für die Erkenntnis der geschichtlichen

---

[1]) Der auch aus anderen Gesichtspunkten bemerkenswerte Erlass findet sich vollständig abgedruckt bei Carl Bröcker, Die Freimaurer-Logen Deutschlands. Berlin, Mittler u. Sohn, 1894, S. 411.

[2]) Wenn das Consistorium zu Hannover im Jahre 1745 allen Geistlichen verbot, sich einer „Sozietät" anzuschliessen, „deren leges und statuta sie nicht vorher wissen," so bezieht sich das zweifellos auf keine andere als die „Sozietät der Freimaurer".

[3]) S. 10.

[4]) Keller, Zur Geschichte der Bauhütten etc., M.H. der C.G. 1898, S. 40 f.

Zusammenhänge zu sein scheint. Wie man hierüber auch denken mag, so ist sicher, dass kirchliche Gegner in jenen Jahrzehnten behaupteten — z. B. in Bern, wo es von der Kanzel herab geschah —, dass die „Deutschen Sozietäten“ eine „Rotte von Freimaurern“ seien [1]), und die ursprünglich freie „Sozietät der Wissenschaften“ in München und ihre Mitglieder wurden als eine Gesellschaft von „Freimaurern“ verdächtigt [2]).

Thatsächlich ergiebt jede nähere Untersuchung des Sachverhalts, dass die Gegner darin im Grossen und Ganzen das richtige gesehen hatten: alle oder fast alle diejenigen Männer, die in jenen ersten und entscheidenden Jahren geistige Führer der neuen „Sozietät“ oder der École Britannique (wie man damals sagte) gewesen sind, stehen in einem nachweisbaren Zusammenhang mit den alten „Sozietäten“ und zwar trifft dies nicht bloss auf Deutschland und die Deutschen Gesellschaften, sondern, wie wir später gelegentlich nachweisen werden, auch auf die englischen Sozietäten zu. Der Umstand, dass die Männer, die in der Litteratur oder in ihren Briefen zuerst den Namen „Freimaurer“ gebrauchen und sich dazu bekennen (soweit heute nachweisbar), durchweg in Beziehung zu Deutschen Gesellschaften stehen, deutet ebenfalls auf die erwähnte Thatsache hin.

In Gottscheds Briefwechsel [3]) befindet sich ein Brief vom 5. Januar 1738, in welchem eine Gesellschaft von Männern in Halle bekennt, dass sie sich bei ihren Bestrebungen in Sachen der Litteratur nach Gottsched gebildet habe; sie unterzeichnen sich „Die Freymäurer: M. W. L. R. B.“ [4]). Es ist gleichgültig, wer die Männer sind, die sich hinter diesen Buchstaben verbergen; wichtig aber ist, dass sie sich zu dem damals bereits vielfach angefochtenen Namen bekennen und ihren Zusammenhang mit Gottsched betonen. Einige Jahre später (1745) erhielt die „Vergnügte deutsche Gesellschaft“ in Bern einen Brief von der gleichartigen sogenannten „Wachsenden deutschen Gesellschaft“ in Zürich [5]), worin es heisst: „Man hat hier drei gedruckte Reden aus dem Lager der Freimaurer, davon die von Halle als ein Meisterstück der Beredsamkeit unsere Gesellschaft fast entzückt“ [6]).

Andererseits lässt sich beobachten, dass diejenigen Freunde oder Mitglieder der Deutschen Gesellschaften, welche dem neuen Namen und dem „englischen System“ ablehnend gegenüberstanden, allmählich auch von den älteren Sozietäten sich abgedrängt sahen.

---

[1]) Wolff, Gottsched II, 32.

[2]) Mannert, Geschichte Bayerns, S. 363 ff.

[3]) Bd. IV, 229 f.

[4]) Waniek, Emanuel Pyra etc. S. 15.

[5]) Sie hiess die „Wachsende Gesellschaft“, die „Wachsende deutsche Gesellschaft“ oder auch wohl einfach die „Deutsche Gesellschaft“. S. Eugen Wolff a. O. S. 78.

[6]) Wolff, Gottsched II, 32.

Was von Gottsched in dieser Richtung feststeht[1]), trifft auch auf Manteuffel zu. Als letzterem von keinem geringeren als Christian Wolf unter dem 8. September 1744 eine in der „Sozietät der Freimaurer“ zu Halle gehaltene Rede des Univ.-Prof Andreas Weber „Über das Erhabene“ verheissen wurde, antwortete Manteuffel ziemlich wegwerfend, dass er nicht neugierig sei, in die Geheimnisse dieser Leute einzudringen[2]).

Die Sozietät in Zürich hatte in ihrer moralischen Wochenschrift ihren Zusammenhang mit den Freimaurern nur für die Eingeweihten, nicht aber für die Aussenstehenden ausgesprochen; aus dem Kreise der Leipziger „Deutschen Gesellschaft“ ging der erste Versuch hervor (freilich unter Verschweigung des Namens des Herausgebers und der Mitarbeiter), eine periodische Zeitschrift zu begründen, die sich öffentlich zu den Grundsätzen und, was wichtiger und schwieriger war, zu dem Namen „Freimaurer“ zu bekennen und ihren Zusammenhang mit der englischen „Sozietät“ zu betonen wagte. Der Freimaurer, der dies wagte, war Johann Joachim Schwabe.

Um die Kühnheit dieses Schrittes recht zu würdigen, muss man sich erinnern, dass trotz des Schutzes, welchen das Haus Hannover in England und die Oranier in Holland im wohlverstandenen Interesse ihrer Dynastien den Logen, in denen sie thätige Freunde fanden, angedeihen liessen, in allen andern Ländern, soweit sie unter entgegengesetzten Einflüssen standen (und dazu gehörte auch Sachsen), ein heftiger Widerspruch sich erhoben hatte — ein Widerspruch, der in öffentlichen Anklagen und in thatsächlicher Beeinträchtigung derer zum Ausdruck kam, die sich zu dem neuen Namen bekannten. Es wiederholten sich die Vorgänge, die sich hundert Jahre früher bei dem Aufkommen des Namens „Rosenkreuzer“ abgespielt hatten; vielleicht wäre es den mächtigen Gegnern gelungen, den Namen „Freemasons“ in ähnlicher Weise zu einem gehässigen und allgemein verdächtigen Sektennamen zu machen, wie es bei dem Namen „Rosenkreuzer“ gelang, wenn nicht gerade in den entscheidenden Jahren der Anschluss Friedrichs des Grossen und das wachsende Ansehen dieses Fürsten der drohenden Gefahr wirksamen Abbruch gethan hätte. Dieser Anschluss erfolgte im August 1738.

Schon ehe dies Ereignis eingetreten war, begann (zu Anfang Januar 1738) die Wochenschrift „Der Freymäurer“[3]) ihr

---

[1]) In Gottscheds „Deutscher Schaubühne“ Th. VI (in dem Schauspiel das „Testament“) finden sich (1745) heftige Angriffe auf die Freimaurer.

[2]) Wolff, Gottsched II, 31.

[3]) „Der Freymäurer. Im Jahre 1738 herausgegeben. Leipzig, verlegts Bernhard Christoph Breitkopf.“ — Auf dem Titelblatt sieht man ein kleines Kupfer ohne symbolische Anspielung; über dem Kupfer ein kl. Medaillonbild, vielleicht eines Lebenden. — Exemplare des Buches finden sich in der Bibliothek der Grossloge Royal York zu Berlin und der Loge zu den drei Degen in Halle.

Erscheinen und zwar, wie nicht anders zu erwarten, unter Geheimhaltung des Herausgebers und der Mitarbeiter. Der vorliegende Band — leider ist nur ein einziger Jahrgang erschienen — ist schon deshalb ein wichtiges Denkmal der deutschen Geistesgeschichte, weil seine Aufsätze, wie oben bemerkt, die Anschauungen weiterer Kreise des damaligen Deutschlands wiederspiegeln.

Bemerkenswert ist zunächst, dass die Wochenschrift zwar durchaus in maurerischem Geist verfasst und geschrieben, aber keineswegs nur für Freimaurer bestimmt war. Vielmehr lässt gleich das „erste Stück“ vom 4. Januar 1738 erkennen, dass es auf die Rettung des guten Namens der Freimaurer gegenüber den mannigfachen Angriffen der letzten Jahre abgesehen war. „Was muss der Freimaurer für ein Mann sein? Er bemüht sich, die Pflichten zu erfüllen, die ihm das Gesetz der Natur vorschreibt. Er bestrebt sich, stets ein treuer Unterthan seiner Obrigkeit zu sein; er beugt sich vor keiner vergoldeten Kutsche ... Der Arme und Niedrige ist ihm angenehm, wenn er Wissenschaft und Tugend besitzt.“ Wir stellen uns die Zeit vor, heisst es weiter, „wo man ohne aufgezwungene Gesetze alles dasjenige that, was recht und billig war“. Auf die Wiederherstellung dieser glücklichen Tage geht unser Ziel.

„Man weiss, was für üble Nachreden und Verfolgungen unsere ehrwürdige Gesellschaft hat leiden müssen, nachdem sie sich über das Meer in andere Reiche ausgebreitet hat. Es kann sein, dass sich rohe und ungezogene Leute unseres Namens bedient und ihn zu ihren Lastern gemissbraucht haben; allein deswegen hätte man nicht die rechten Freimaurer für Gottesleugner, Freygeister, lasterhafte und gefährliche Leute schelten sollen. Die heiligsten Sachen sind dem Missbrauch ausgesetzt, aber daher nicht verwerflich.“

Um diesem Übel Einhalt zu thun und allen falschen Auslegungen vorzubeugen, sei dem Herausgeber vergönnt worden, seine Landsleute durch diese Zeitschrift zu belehren. „Es sind dergleichen Schriften bei unserer Gesellschaft[2]) nichts ungewöhnliches. Der »Zuschauer« ist ihr Werk und Herr Mentor Ironside, der den »Hofmeister« geschrieben, war ihr Mitglied, sowie nach der Zeit der »Freye«, der »Aufrichtige«, der »Freydenker« auch von ihnen herrühren“[3]) .... „Weil ich einen beständigen Briefwechsel mit der ordentlichen Gesellschaft in

---

[2]) Also kehrt auch hier die Bezeichnung „Gesellschaft“, nicht Loge, regelmässig wieder.

[3]) Von diesen moralischen Wochenschriften ist mir nur der „Free Thinker“ bekannt. In der Chronik der „Literary Society“ in Spalding wird berichtet, dass die Mitglieder Freunde und Leser des „Spectator“ und des „Free Thinker“ gewesen seien. John Nichols, Literary Anecdotes of the Eighteenth Century. London 1812. Vol. VI S. 58 ff.

England unterhalte[1]), so wird es mir so leicht nicht an erbaulichen Materien fehlen. So hat mich auch meine vieljährige Beiwohnung ihrer Zusammenkünfte in den Stand gesetzt, die Lernbegierde meiner Leser zu unterhalten."

„So soll der Inhalt der Schrift sein — schliesst Schwabe — von der Art hier in Leipzig fast seit zehn Jahren keine mehr herausgekommen ist[2]) .... Sollten meine Betrachtungen einige Ähnlichkeit mit den Betrachtungen meiner Vorgänger haben: So wird man sich erinnern, dass wir sie in einer Schule gelernt."

Es werden in dem vorliegenden Bande des „Freymäurer" sehr wenige grosse Männer genannt, aus deren Nennung man auf die Geistesrichtung der „Sozietät" Schlüsse ziehen könnte; fast die einzigen, auf die sich die Wochenschrift beruft, sind Pythagoras, Plato und Sokrates und von letzterem wird geradezu gesagt, dass die Freimaurer allen ihren „jungen Mitbrüdern" empfehlen, sich ihn zum Muster zu nehmen.

Der Name Platos wird in folgendem Zusammenhang gebracht: man klage die Brüder an, dass sie ihre Versammlungen missbrauchten, um über anderer Leute Handlungen „spitzige Glossen" zu machen. Darauf wolle man die Anwort geben, die Plato einst dem Dionys von Syrakus erteilt habe, als dieser wider die „Akademien" einen ähnlichen Verdacht geäussert:

„Die Götter mögen nicht wollen, dass die Materien in den Akademien so rar werden, dass wir Deiner gedenken müssten."

Indem der Herausgeber des „Freymäurer" diese Antwort durch fette Lettern auszeichnet, hat er eine bestimmte Beziehung andeuten wollen und durchsichtige Anspielungen für die Eingeweihten gegeben.

Gleichsam als Probe dessen, was in Wahrheit den Inhalt der Arbeiten der „Sozietät" bildete und als Beleg der Art, wie dieser Inhalt behandelt wurde, bringt nun der Herausgeber die oben von neuem abgedruckte Abhandlung über den göttlichen Ursprung der Religion, insbesondere der christlichen.

Auch gegen die alten Sozietäten war von dem Augenblick an, wo sie die Hüllen, unter denen sie bis dahin gewirkt hatten, teilweise abstreiften und unter neuem Namen für „Glückseligkeit und Tugend" kämpften, das alte Kampfmittel mächtiger Parteien

---

[1]) Es gab mithin bereits damals „Gesellschaften" d. h. Freimaurer-Sozietäten, die von der „ordentlichen Gesellschaft in England" nicht als vollkommene und gerechte Logen anerkannt wurden. — Der Verf. sagt, dass die Zahl seiner Leipziger Mitbrüder itzo noch acht betrage. Ob dieselben sämtlich zugleich Mitglieder der Deutschen Gesellschaft waren, erscheint zweifelhaft; sicher ist nur, dass sie neben der D. G. besondere Versammlungen hatten.

[2]) Es ist höchst wahrscheinlich die Zeitschrift der „Biedermann" gemeint, die in den Jahren 1727—1729 zu Leipzig erschien.

zur Anwendung gekommen, das bisher alle diejenigen kennen gelernt hatten, die selbständige Wege zum Ziele der Seligkeit einschlugen: sie waren als Religionsverächter, Freigeister, Schwärmer oder Religionsspötter und Atheisten verdächtigt und angeklagt worden. Bei den Gefahren, die ein solcher Vorwurf für jede Gesellschaft in sich barg, welche eine Stellung im öffentlichen Leben gewinnen und behalten wollte, galt es, demselben kräftig und wirksam zu begegnen und den wahren Thatbestand ans Licht zu bringen. Freigeister pflegte man damals diejenigen Richtungen zu nennen, welche von der Religion nichts hielten und geneigt waren, zu glauben, dass alle Religionen eine Erfindung kluger Köpfe seien, die sie zur Beherrschung und Leitung der Menschen ausgedacht und mit Hilfe der Obrigkeiten und der Priester in Geltung gesetzt hätten. Man darf nicht übersehen, dass der Missbrauch, der damals und früher in vielen Ländern, wo das Staatskirchentum regierte, mit der Religion getrieben worden war, viel Verstimmung hervorgerufen und die Entwicklung solcher Meinungen begünstigt hatte. Es gab also in der That damals viele solche „Freigeister“ und es ist erklärlich, dass dieser Name vielen anstössig war.

Der Verfasser unseres Aufsatzes bekennt sich nun zu einer Überzeugung, welche die Geringschätzung der Religion grundsätzlich ausschliesst. Er ist der Meinung, dass die Idee der Gottheit den Menschen angeboren ist und dass die Seelen der Menschen von einer natürlichen und unaustilgbaren Ehrerbietung vor Gott und einer Neigung zur Religion erfüllt sind. Nach ihm ist der Begriff der Religion viel früher in der Menschheit vorhanden gewesen als der Begriff des Staates; wie könnte da die Religion eine Erfindung der Gesetzgeber sein? Jedenfalls sei es sicher, dass jedesmal die echten Weisen die entschiedensten Verteidiger der Religion gewesen seien; sollten, wenn die Idee der Gottheit ein Betrug ist, selbst Männer wie Sokrates und Plato Opfer dieses Betrugs geworden sein? Ein Betrug kann unmöglich die ganze Menschheit dauernd in eine Sklaverei des Leibes und der Seele werfen. Und was insbesondere die christliche Religion und ihren Ursprung betreffe, so erklärt der Verfasser, dass er Mitleid habe mit dem, „der nicht ihre göttliche Kraft erkenne“.

Sind diejenigen als Freigeister zu bezeichnen, die, anstatt das Ansehen der Religion zu schwächen, vielmehr der Schwächung dieses Ansehens mit aller Kraft entgegenwirken?

Der Briefwechsel des Comenius[1].

Von

Direktor Dr. **Reber** in Bamberg.

Bereits im sechsten Bande dieser Hefte (S. 211 ff.) habe ich den von Professor Kvačsala in Dorpat herausgegebenen ersten Teil des Briefwechsels des Comenius eingehend besprochen und dabei den hohen Gewinn betont, den die Herausgabe für die nähere Kenntnis der persönlichen Verhältnisse des grossen Mannes zu seinen Zeitgenossen bietet. Der zweite Teil dieses Briefwechsels verpflichtet uns nicht minder zum Danke gegen den Herausgeber. Umfasste der erste Teil 151 Nummern, so enthält der zweite Teil fast die gleiche Zahl, so dass die Gesamtzahl 305 Briefe und Aktenstücke beträgt. Der zweite Teil enthält auch auf 35 Seiten einen genauen Nachweis über die Fundorte all dieser Briefe und Stücke und schliesst mit einem ebenfalls sehr genau hergestellten Verzeichnis der Namen (Register). Was den Nachweis der Fundorte betrifft, so ist für uns Deutsche nur zu bedauern, dass er in tschechischer Sprache abgefasst ist; es wäre ebenso unbillig als unmöglich gewesen, ihn in deutscher Sprache zu verlangen, wohl aber hätte die Abfassung in lateinischer Sprache den Deutschen so gut wie den Franzosen, Engländern, Niederländern und Spaniern den reichen, belehrenden Inhalt besser erschlossen, als es so möglich ist. Doch ist, soweit ich recht unterrichtet bin, es nicht ausgeschlossen, dass er von dem Herausgeber an einem anderen Orte in deutscher Sprache zur Veröffentlichung kömmt.

Der Nachweis ergiebt die Thatsache, dass Archive und Bibliotheken, die über halb Europa zerstreut sind, vom Herausgeber benutzt wurden, der alle in Frage kommenden Orte selbst besucht hat. Die reichste Ausbeute bot das britische Museum in London, der Nachlass des Hartlib (Sammlung Sloane), der des John Pell, ferner die Sammlung Landsdowne, dann die Bodleianische Bibliothek in Oxford und zwar die Thurloe Papers — Thurloe war Sekretär des Protektors Oliver Cromwell — und die Sammlung Rowlinson.

---

[1]) Spisy Jana Amosa Komenského. Čislo 1. Korrespondence Jana Amosa Komenského. Nová Sbírka 1898. Herausgegeben von Dr. Johann Kvačsala, z. Z. kaiserlich russischer Professor an der Universität Dorpat-Jurjew. Auf Kosten der tschechischen Kaiser Franz Josef-Akademie in Prag.

Das Archiv in Budapest, das zu Stockholm, die Bibliothek zu Upsala, die niederländischen Archive und Bibliotheken zu Utrecht, Amsterdam und Naarden gaben ebenfalls Ausbeute. Aus deutschen Orten lieferten Beiträge die Bibliotheken zu Wolfenbüttel, zu Hannover, zu Stuttgart, zu Hamburg, das Archiv, die Bibliothek und das Schulmuseum zu Berlin, das städtische Archiv und die städtische Bibliothek zu Breslau, die Stadtbibliothek zu Danzig, die herzogliche Bibliothek zu Gotha. Ebenso gab die Sammlung Zollingers in Zürich nicht unwichtige Briefe. Ziemlich zahlreiche Ausbeute gewährten die Brüderarchive zu Lissa (auch die Bibliothek daselbst), zu Posen (auch die Bibliothek Raczinskys), zu Herrenhut, dessen tschechischer Name Ochronow lautet, und die Sammlungen im königlichen Museum in Prag.

Auch aus Druckwerken wurden Briefe und Dedikationen entnommen, so aus dem von Endter in Nürnberg gedruckten Atrium — Brief des Comenius an Endter (Nr. 152) — aus der Clavis Apocalyptica (Nr. 113) — Brief des Comenius an Duraeus — aus der Schrift De quaestione utrum Dominus Jesus propria virtute a mortuis resurrexerit — Briefe, eigentlich offene Sendschreiben von Wolzogen an Zwicker und von Comenius an Ludwig Wolzogen Nr. 212, 213, die im Originaldrucke, weil Nr. 212 eingeschaltet, einen Brief darstellen — aus dem Diogenes Cynicus der Brief des Vechner an Comenius (Nr. 54), aus der von dem Engländer Anchoran gedruckten Janua der Brief des Comenius an diesen (Nr. 8), aus der von dem Engländer Roger gedruckten Janua der Brief des Comenius an diesen (Nr. 214). Die Physicae synopsis in ihrer zweiten Amsterdamer Ausgabe lieferte zwei Briefe, den des Baron Czedlitz an Comenius (Nr. 14) und den des Hainlin an Comenius (Nr. 147), wobei ich bemerke, dass ich diese beiden Briefe bereits im Jahre 1896 in meiner Ausgabe der Physik des Comenius zum Abdruck gebracht habe. Ebenso ist aus des Serarii Refutatio das sogenannte Judicium abgedruckt (Nr. 267), das Comenius anonym namentlich als Widerlegung der Philosophie des Descartes schrieb, und wovon ich gleichfalls in der obenerwähnten Ausgabe den grösseren Teil in deutscher Übersetzung gab. Aus der der erst kurz begründeten grossen wissenschaftlichen Gesellschaft in London, Royal Society, gewidmeten Via lucis des Comenius ist die ganze Widmung gleichfalls hier (Nr. 281) abgedruckt. Sieben Briefe sind der grossen Amsterdamer Ausgabe der Opera didactica entnommen (Nr. 1, 2, 7, 53, 116, 177, 189). Auch das wunderliche, in seiner geschichtlichen Bedeutung aber bisher sicher zu wenig gewürdigte Werk des Comenius, Lux e tenebris, lieferte sieben Briefe und Aktenstücke (Nr. 131, 132, 133, 232, 234, 235, 236). Doch bemerke ich, dass Nr. 132 nicht richtig adressiert ist. Der Brief ist nicht an Bisterfeld, sondern an den siebenbürgischen Präfekten und Geheimrat Klobusitz gerichtet, wie sich aus dem vorher-

gehenden Texte der Lux e tenebris unzweideutig ergiebt. Auch bemerke ich, dass nicht alle darin enthaltenen Briefstücke abgedruckt sind, worüber ich am Schlusse dieser Besprechung Näheres angebe. Ein Brief (Nr. 134) ist dem schönen Werke Burmanns Sylloge epistolarum entlehnt, nämlich ein Brief des Holländers Erpenius an Burkhard. Auch die Hefte der Comenius-Gesellschaft haben acht Beiträge geliefert. Noch bemerke ich, dass in der Ausgabe des zweiten Teiles die bereits im ersten Teile gedruckten Stücke Nr. 145—151 nochmals abgedruckt sind.

Von den hier zur Besprechung kommenden Nummern 152 bis 305 sind, wenn ich recht gezählt habe, 66 von des Comenius Hand oder Übersetzungen nach seinen Originalen; ein Brief (Nr. 302) und ein Exzerpt (Nr. 305) stammen von der Hand seines Sohnes Daniel, 15 Tage nach des Comenius Tode geschrieben.

Die Mehrzahl der Nummern ist in lateinischer Sprache abgefasst — es sind 75; nicht gering ist die Anzahl der in englischer Sprache geschriebenen Briefe, da wir sogar zwei Briefe des Comenius (Nr. 194, 195) aus dem Lateinischen ins Englische übersetzt finden, auch von den Briefen Nr. 196 und 199 sind einige Teile englisch übersetzt. Der deutschen Briefe und Aktenstücke sind es nicht wenige, einige französische und wenn ich richtig schliesse, zwei polnische und ein ungarisches Aktenstück (Nr. 159). Kvačsala hat jedem Stück eine kurze Übersicht in tschechischer Sprache vorangestellt.

Die Zeit der Korrespondenzen und Aktenstücke dieses zweiten Teiles reicht vom Juni 1655 bis zum November 1670, dem Todesmonate des Comenius. Es sind demnach, mit Ausnahme der ersten zehn Nummern, Stücke, die in die Zeit des Aufenthaltes des Comenius in Amsterdam fallen. Von den pädagogisch-wissenschaftlichen Arbeiten des Comenius ist hier weniger mehr die Rede. Die ersten zehn Stücke aus der Lissaer Zeit lassen die drohende Gefahr für Lissa erkennen, sowie des Comenius geheimes, für ihn aber verderbliches Streben, den schwedischen Waffen im Kampfe um Polen den Sieg zu verleihen. Ein ganz besonders geschichtlich hervorragendes Aktenstück ist die Verhandlung des Rakoczyschen Abgesandten Schaum mit dem Schwedenkönig Gustav (Nr. 157), weil wir daraus ersehen, wie gering das gegenseitige Vertrauen war, da auch der Schwedenkönig grosses Misstrauen gegen den geraden, offenen grossen Brandenburger Kurfürsten zeigte. Leider war Comenius zu voll von Vertrauensseligkeit, die ihn auch dem Visionär jener Zeit Drabik überlieferte, und voll guter Hoffnung für das Schicksal Lissas, obschon der im November 1655 erfolgte Tod des trefflichen siebenbürgischen Geheimrates und Präfekten Klobusitz, worüber Comenius in die Worte ausbricht: „Sol occidit istius gentis et aulae“, am Siebenbürger Hofe grosse Verwirrung schuf. Sein Nachfolger Medniansky konnte ihn nicht ersetzen,

obschon er beim Fürsten grosses Vertrauen besass. Auch der Panegyrikus, den Comenius auf den Schwedenkönig, wenn auch anonym, verfasst hatte, war eine politische Unklugheit des Comenius. Es bleibt daher sehr zu beklagen, dass Comenius weder dem Rate seiner Freunde folgte, Lissa zu verlassen, worüber Nr. 158 berichtet: Erat in animo admittere monita Hartlibii et aliorum et secedere in locum tutiorem durantibus his turbis bellicis, ne me et meos tot annorum labores derepente obruant et absumant incendia haec, noch auch der Einladung des Schwedenkönigs, zu ihm zu kommen, Folge gab (Nr. 160). Jussit quoque rex me per illum — es ist der schwedische Kammerherr Kametka gemeint — gratiosissime salvere rogareque ut cum illo Deo volente reduce ad se venirem. Suadent amici, mihi obstant varia. So war das Verhängnis wie über Lissa, so namentlich über Comenius und seine Arbeiten, die er, wie auch seine bewegliche Habe, nicht in Sicherheit gebracht hatte, hereingebrochen. Aber nicht bloss sein Hab und Gut fiel dem Brande von Lissa zum Opfer, er hatte der Stadt Lissa nicht unbedeutende Summen geliehen, worüber uns Nr. 153, eine Urkunde des Magistrates, Aufschluss giebt, die am 24. August 1655 ausgestellt wurde: „Wir Rath, Gerichte, Geschworne und Eltesten bey der Stadt Lissa urkunden und bekennen hiemit und krafft dieses für uns und unsere künftige Nachkömlinge in jedem Collegio, dass uns auff unser sonderbares Bitten und zu desto schleuniger Abführung der auf Seiner Gnaden, des Hr. Obersten Sadowskers Regiment zu Pferde assignirte werbungs- und verpflegungsgelder der Hoch-Ehrwürdige und Hochgeb. Herr Johannes Amos Comönius, bei der böhmischen Gemeine Senior, fünfhundert Reichstahler vorgeliehen, die baar zu unsern Händen empfangen, versprächen solche bei ehester Gelegenheit mit Dank das Hundert jährlich mit acht Rth. zu verzinsen.“ Erst lange nach dem Tode des Comenius wurde diese Summe eingelöst, immer in Posten von „$167\frac{1}{2}$ fl. gangbarer Lands Müntze“. Es ist nur von 5 Posten die Rede, der letzte Posten, bezahlt am 7. Januar 1684 mit der Bemerkung: „das übrige sol von E. E. wohlweisen Rath der Stadt Lissa noch gezahlt werden“. Ob dies geschehen ist, ist unbekannt. Der Schuldschein ist ein Beweis, dass vor mehr als zweihundert Jahren die Stadtverwaltung von Lissa deutsch war.

Was Comenius bei der Erstürmung und dem Brande in Lissa verloren hat, das giebt er am ausführlichsten in dem Briefe (Nr. 162) an seinen Schwiegersohn Figulus an: „Omnes omnia amisimus praeter hoc vitae spiraculum. At ego inter omnes maximam patior jacturam, nempe cum omnibus omnium bonorum et insuper Manuscriptorum meorum.“ Er zählt nun auf, dass er 500 einem Bürger auf die Hypothek eines nunmehr verbrannten Hauses geliehene Joachimsthaler, dass er sein eigenes Haus, dessen Instandsetzung ihm 500 Thaler gekostet habe, sowie die (oben erwähnten)

der Stadt geliehenen 500 Thaler verloren habe. Den Verlust seiner Hauseinrichtung schätzt er auf 200 Thaler, den seiner Kleider und Betten auf 300 Thaler, den seiner Bibliothek auf über 500 Thaler, das auf seine Kosten gedruckte grösstenteils vernichtete Werk De persecutione Ecclesiae Bohemicae auf 300 Thaler, auf den Druck des unvollendeten Manuale Biblicum Bohem. habe er bereits 200 Thaler verwendet. Er und die Seinen müssten nun auf Stroh schlafen. Seine Manuskripte fände man nur verstümmelt wieder. Von seinem pansophischen Werke, dessen Druck bereits begonnen hatte, fehlten 1. Sylva Pansophica, sive Universitates rerum et definitionum thesaurus. 2. De Pansophica condenda diliberatio. 3. Omnia illa Pansophica, quae hyeme praeterita elaborabam et collegialiter cum nostris tractabam ad typum parata, Ex. g. Introitus, Mundus radicalis, sive Deus in aeternitate sua consideratus: Mundus idem Idealis etc. 4. Methaphysica et omnia quae eo spectabant. 5. Thesaurus linguae Bohemicae et Latinae opus 30 annorum. 6. Varii tractatus Theologici ad 39 numeros: Haggaeus redivivus et alii. 7. Meditationes meae et Ideae Concionum ultra quadraginta annos. 8. Harmonia Evangelistarum — opus anni integri. — Schliesslich erwähnt er noch als einen eigenen Verlust die refutatio Philosophiae Cartesianae, die jedoch später wohl dem Hauptinhalte nach in dem sogenannten Judicium, das ich bereits oben erwähnt habe, wiedergegeben erscheint und die refutatio Astronomiae Copernicianae. Ganz besonders aber beklagt er den Verlust der deutschen und böhmischen Brüderbibliothek und des Brüderarchives. Wohl fand sich später hiervon einiges wieder, aber nur in Bruchstücken. In dem Briefe lässt Comenius de Geer, Hotton, Wolzogen, Rulič und Hartlib grüssen und bittet um deren christliches Mitleid. Der Brief schliesst: „Meinen Kindern und Euch Erben, denen ich zunächst die Manuskripte bestimmte, werde ich nun nichts mehr als die nackte Hülle der Sterblichkeit zur Übergabe an die Mutter aller, an die Erde, überlassen.“ Comenius grüsst hier noch den Hausgeistlichen der Familie de Geer, den trefflichen Hotton, der leider, ehe Comenius Amsterdam erreichte, im Juli 1656 in Mastricht starb und am 29. Juli begraben wurde (Nr. 165, 166). Noch in Stettin war Comenius schwankend geworden, ob er nicht statt nach Holland zu dem Schwedenkönige gehen solle (Nr. 164): „Sed amicorum huius loci sententia est, deflectendum esse in Borussiam ad serenissimum Suecorum regem. Nondum consilium est stabilitum (pendent et pendebit certas ob caussas hodie et cras).“ Nicht unwichtig ist ein Brief von dem Engländer Pell an den Schulrektor Stockar in Schaffhausen (Nr. 168), weil in einem beigegebenen Zettel die Wohnung des kurz vorher angekommenen Comenius in Amsterdam sich angegeben findet mit der Bemerkung: Dominus Comenius habitat Amsterdami Op de Printzen Gracht tegenover de Ellenstraet in de Diamant Roos by

de widuwe van Ludwig Smit. Die Prinzengracht ist eine der längsten Grachten (Kanäle) Amsterdams; da die Wohnung des Comenius der Ellenstraat, was wohl die jetzige Elandsstrasse sein wird, gegenüber lag, so wird das Haus wohl auch jetzt noch zu bestimmen sein. Comenius wohnte demnach nicht in dem jetzt allgemein bekannten Hause der Familie de Geer.

Wir wissen, wie unermüdet Comenius in der Verbannung weiter arbeitete, denn er hatte in Amsterdam die Unterstützung nicht bloss des Lorenz de Geer, eines Sohnes Louis de Geers, sondern auch der Ratsherren der Stadt, wie er bereits am 28. Februar 1657 an Gertich, seinen Gevatter, schreibt (Nr. 174): „Ich bin vom Patron meiner Studien hieher gerufen worden. Aber sieh, auch andere Patrone erweckt wider Erwarten Gott für mich und meine Studien. Die sehr verehrlichen Altbürgermeister (proconsules) dieser Stadt — es sind vier — sandten bereits im Dezember nach mir, indem sie mir in ihrer berühmten Schule eine ehrenvolle Professur anboten, entweder dass ich öffentlich einige Vorlesungen oder doch wenigstens manchmal einige Reden halten solle. Ich bedankte mich für die angebotene Ehre und entschuldigte mich, indem ich mein Alter und anderes als Vorwand nahm, das mir neue Bahnen einzuschlagen nicht wohl gestatte. Nach einigen Tagen kam ein Abgesandter (einer der Pastoren) zu mir, ich sollte doch wenigstens für ein Jahr hier zu bleiben mich nicht weigern, sie würden für meinen Unterhalt und für Verleger sorgen; ich sollte keine andere Aufgabe haben, als meine durch Brand vernichteten oder sonst wie verzögerten Werke hier in ruhiger Stellung vollständig auszuarbeiten und ans Licht zu fördern. Der Abgesandte fügte als aufmunternde Beweggründe, mich nicht zu weigern, bei, sie würden so meinem Gönner auch die Kosten, wie eben die Sorgen erleichtern für den Fall, dass Gott jenen abrufe, denn ein einzelner sterbe, ein Gemeinwesen nicht, und dergleichen. Ich stimmte also bei, so weit dadurch meiner Freiheit in meine frühere Stellung zurückzukehren, sofern Gott zurückkehren heisst, kein Abbruch geschehe. So machten wir den Anfang, indem wir mit drei Druckpressen zwei Bände in folio vornehmen, von denen der eine die didaktischen bisher nur zerstreut herausgegebenen Schriften, der andere die pansophischen enthalten wird.“ Diese Mitteilung hat Bedeutung, weil wir daraus sehen, dass Comenius damals noch im Sinne hatte, seine pansophischen Werke herauszugeben. Der didaktische Band erschien in der That in 4 Abschnitten noch im Jahre 1657, für die damalige Zeit eine nicht geringe buchhändlerische und Druckerleistung, der pansophische aber wurde bekanntlich nie vollendet.

Wohl hatte Comenius, ehe er nach Amsterdam ging, und teilweise auch noch am Anfange seines Aufenthaltes daselbst, im Sinne, seine pädagogischen Schriften bei dem Buchdrucker Michael

Endter in Nürnberg, typographo per Germaniam celeberrimo, wie er ihn in einem Briefe (Nr. 152) nennt, zu veröffentlichen. Bei diesem liess Comenius die in Ungarn abgefassten pädagogischen Werke erscheinen und der Brief des Comenius an Endter vom Juni 1655, der in dem in Nürnberg gedruckten Atrium zum Abdruck gekommen ist (Nr. 152), giebt uns über des Comenius Absichten genaue Kunde. Des Comenius Freunde (worunter auch Philipp Harsdörffer gehörte) hatten zur Veröffentlichung in Nürnberg geraten unter der Bedingung, wie Comenius schreibt, „dass wir durch dies ganze Werk das zu leisten anstreben, was ich mir vorgesetzt habe, und was, wie ich glaube, allen, die auf die didaktischen Bestrebungen irgend welche Mühe verwenden, als Ziel vorschweben soll, dass die Schulstätten Spielstätten werden, doch so, dass gewissermassen die Spiele zum Ernste führen". Comenius verlangt erstens, „dass alles aufs sorgfältigste und genaueste gedruckt werde", zweitens „soll mittelst Figuren und Bildern überall zum Zwecke des bessern Eindruckes der Sachgegenstände durch Augenschein entweder die Aufmerksamkeit stärker erregt oder die Vorstellung genauer gebildet werden". „Wohl", fügt er in der Ansprache an Endter hinzu, „wird dies die Kosten erheblich steigern, aber es wird diese auch erheblich aufwiegen für Dich, wie ich hoffe, wie für die Schulen, weil solche Bücher um so schöner, annehmlicher und verkäuflicher werden." Comenius spricht es aus, dass Endter allein dies zu leisten vermöge. „Dies Werk ist seiner ganzen Art nach neu, jene neuen Aufgaben, von denen ich gesprochen, erheischend und einen Glanz erfordernd, wie er nach der Überzeugung meiner Freunde nur durch Deinen Fleiss allein gewonnen werden kann." Am Schlusse des Briefes überantwortet ihm Comenius gleichsam seinen ganzen didaktischen Nachlass mit den Worten: „Mit Recht überantworte ich, was die Natur den Eltern gegenüber den Kindern befiehlt und was göttliche und menschliche Gesetze gestatten, als Vater meiner Schriften Dir das volle Recht, diese meine jüngste und vollständige Nachkommenschaft in sprachlichen Werken unter Deinem Schutze ehrbar zu erziehen und durch Deine Drucke in Deutschland ans Licht zu ziehen."

So schrieb Comenius noch in Lissa ein Jahr vor seinem Exil. Sein Umzug nach Amsterdam änderte, wie wir aus Brief Nr. 174 gesehen haben, bald seine Ansicht, da namentlich Endter nicht so recht an die Herausgabe aller didaktischen Schriften herangehen wollte. Wohl erschien der Orbis pictus nach dreijähriger Arbeit bei Endter im Jahre 1657, dem noch andere Schriften nach dem Atrium folgten. Die Mehrzahl seiner nun folgenden Schriften und Neuauflagen aber kamen in Holland, in Amsterdam bei de Roy, bei Jansonius, bei Elzevir und bei Petrus van den Berge (Montanus), heraus. Nicht mit Unrecht. Papier

und Druck waren in Amsterdam schöner als in Nürnberg, auch die Bilder, wie sie Endter zum Orbis pictus gab, dürfen, weil zu klein, als verunglückt angesehen werden. Überhaupt stehe ich nicht an, den Orbis pictus, mag er noch so sehr gefeiert werden, als eine nicht recht glückliche Abkürzung der zweiten Janua zu bezeichnen.

Als Schriftsteller blieb Comenius die vierzehn Jahre, die er in Amsterdam verlebte, ungemein fleissig, so dass wir über seine Thätigkeit staunen müssen. Doch wenn wir von den bereits erwähnten Wiederabdrücken absehen, so bewegte sich seine litterarische Thätigkeit wieder nach einer anderen Seite, ähnlich wie seine ersten litterarischen Arbeiten, nämlich nach der religiös mystischen, und diese Seite kommt auch in seinem brieflichen Verkehre zum Ausdruck. Vollständig neue didaktische Arbeiten im ersten Jahre seines Amsterdamer Aufenthaltes sind 8 kurze Abhandlungen des vierten Teiles der Opera didactica der Amsterdamer Ausgabe. Der Überarbeitung und Neubearbeitung der pansophischen Schriften ward er bald überdrüssig. Durch die im Jahre 1657 erfolgte erste Veröffentlichung der Visionen des Christoph Kotter, der Christine Poniatovia, des Nikolaus Drabik in der Lux in tenebris hatte sich Comenius auf ein Gebiet begeben, das ihn mit vielen in Widerspruch setzte, was auch in seinem Briefwechsel Wiederhall fand. Gleichwohl gab er diese Schrift in erweiterter Form und unter dem Titel Lux e tenebris im Jahre 1668 heraus. Zahlreiche Stücke der Korrespondenz behandeln diesen Gegenstand. Der Engländer Beale schrieb (Nr. 175) hierüber voller Begeisterung an Comenius, nachdem er dessen Lux in tenebris gelesen hatte: „Quod autem ipse miser homuncio nimium peccator Vos Dei tubam agnosco, Deique nomine Magnalia Dei in Vobis clare eluscentia congratulor, minus Vobis mirum videri debet, si quidem antequam de Vestris nominibus saltem de Cotteri, Christianae et Drabicii quidquam fando acceperam, ipse manu propria (sic impellente Divino spiritu) Viri integerrimi ornatissimique Hartlibii nostri testimonium satis amplum deposueram, sentire me hisce Ecclesiae suae angustiis non defuturum hoc aeque saeculo Deum" —, wie er auch vollstes Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit des Kotter, der Poniatovia und des Drabik hatte. De Cotterianis quippe quarum calculum parum intelligo, idem dico, quod de Johannis Apocalypsi fertur dixisse Dionysius ille Areopagita: Non improbo quod non intelligo, sed eo magis admiror quo minus assequor. — Christinae Poniatoviae quae sunt satis in se clara neque tam virginem quamvis innocentem et sanctam quam ipsum Dei spiritum spirant. Drabicianis nihil clarius (!) et ad summam rei quod spectat, tam aperte cum antiquis oraculis congruentia tot prodigiis et stupendis operibus in coelis, in terris, in Principum et Politicorum consiliis et minis praediscendis confirmata et stabilita, nullus ut Viro bono sit dubitandi de authore

locus relictus." Auch Beales Brief an Hartlib (Nr. 193) vom Jahre 1658 spricht dessen Überzeugung von der Richtigkeit der Revelationen aus. Auch ein zweiter Brief von Beale an Hartlib (Nr. 206), in dem Beale von Comenius Hand eine Zusammenstellung aller bereits erfüllten Prophezeiungen wünscht, ist voll des Glaubens an die Richtigkeit. Trotzdem Comenius von manchen seiner Freunde, selbst von seinem eigenem Schwiegersohne Petrus Figulus, gewarnt wurde, diesen Visionären nicht zu trauen, und von Arnold in Franeker und von Maresius in Groningen seiner Leichtgläubigkeit wegen angegriffen wurde, liess Comenius sich bis in seine letzten Lebenstage hinein kaum in seinem Glauben wankend machen. In seinem Schwanengesange, Unum necessarium, spricht er hierüber: „Ausserdem wurde ich mit Gottes Willen in ein gewissermassen ungewöhnliches Labyrinth geworfen, in die von mir unter dem Titel „Licht in der Finsternis oder aus der Finsternis" veröffentlichten, in unserm Jahrhundert erfolgten Offenbarungen. Wie diese Sache viel Arbeit und Last, so führte sie auch viel Zagen, Missgunst, Gefahren mit sich, indem sich hier Spott wegen der Leichtgläubigkeit, dort Drohungen wegen Misstrauens und Zweifelns einmischten. Ich sah, wie solche, die entschieden diesen widersprachen, zugrunde gingen, aber ich sah auch solche, die dies still hinnahmen, hinweggerissen, so dass nach dem äusseren Anscheine es nicht leicht gewesen ist, noch auch jetzt ist, aus diesem Labyrinthe einen Ausweg zu finden. Was soll ich thun? Ich weiss nichts anderes, als die ganze Sache Gott überlassen." Seinem Londoner Freunde Hartlib, der zu den Gläubigen zählte, schreibt Comenius (Nr. 187) im Jahre 1658, dass die in Lux in tenebris enthaltenen Offenbarungen teilweise in den Ephemeriden Lillys, einer englischen Zeitschrift, als richtig bezeichnet werden, in einem weiteren Briefe an diesen (Nr. 190) berichtet er, dass die Schrift (Lux i. t.) von den Jansenisten in Frankreich vielfach verlangt werde. Doch spricht sich eine französische Stimme in einem Briefe an Hartlib (Nr. 198) dagegen mit den Worten aus: „Der gute Comenius ist zu weit gegangen, getragen von einer Leichtgläubigkeit, die er durch die Visionen gesteigert hat und weil er sich in Sachen mischte, die über die Rechte seines Berufes gehen. Es ergiebt sich aus der Sammlung dieser angeblichen zu Amsterdam gedruckten Offenbarungen, dass dies die Winde sind, die den Comenius zu seinen hohen Hoffnungen und Rakoczy in seine Unternehmungen getrieben hat, die so schlechten Erfolg hatten." In der That hegte Comenius bis zum Jahre 1660 noch hohe politische Hoffnungen auf die Wiederkehr in sein Vaterland oder nach Polen, weshalb er gerne Berichte über die Zustände in Ungarn, Polen, Schweden und England, wo er von Cromwell manches erwartete, empfing, so von Schaum, dem Agenten Rakoczys (Nr. 184, 185), während allerdings Schaums Bericht an Hartlib (Nr. 205) von dem Zusammenbruch der Rakoczyschen

Pläne noch im Jahre 1658 ernüchternd hätte wirken sollen. Comenius aber hoffte noch immer, wie wir aus seinen Mitteilungen der Berichte anderer an Hartlib (Nr. 194—197, 199, 200), ersehen, so ungünstig auch des Rakoczyschen Geheimrates Mednyanskys Bericht an Comenius lautete, der meldete, dass der Türke des Siebenbürgers geschworener Feind sei: Turca ipsi plane juratus hostis factus nullo modo complacari potest.

Aber Comenius hatte sich zu sehr in die Visionen des Drabik hineingelebt, um sich entwirren zu lassen. So sonderbar es uns heute erscheint, dass in dessen Revelationen nur Comenius als Adjunctus erscheint, während Drabik der eigentliche Seher ist, so missfiel dem Comenius doch nicht diese Unterordnung. Er unterzog sich einer Neubearbeitung der Lux in tenebris, deren Exemplare sehr selten geworden war, die gleichfalls anonym und sehr erweitert im Jahre 1665 auf Kosten de Geers unter dem Titel Lux e tenebris erschien. Zahlreiche Briefe und Aktenstücke, mehrere der Lux e tenebris entnommen, enthält Kvačsalas Briefausgabe. In Ungarn erwuchs dem Drabik ein heftiger Gegner in Paulus Veterinus, einer der Geistlichen der Brüdergemeinde. Comenius wollte ihren Streit geschlichtet und eine Untersuchung angeordnet wissen (Nr. 232). Es erfolgte nun am 16. Juli 1663 zu Puchau ein von einer Versammlung von Geistlichen angestelltes Verhör, worüber (Nr. 234, 235, 236) eingehend berichtet wird. Als nun die neue Ausgabe, die Lux e tenebris, erschienen war, bemühte sich Comenius, sie allen Grossen der Erde bekannt zu geben und eine Reihe von Briefen geben über diese Bemühungen Aufschluss (Nr. 243, 244, 249, 253, 254, 858, 259, 261, 263). Es sind Briefe an den Schulrektor in Frankenthal in der Pfalz, Johann Jakob Redinger, einen Schweizer — so muss auch der Name in Patéras Ausgabe (Nr. 169) statt Rüdinger lauten — und ein Brief des Schaffhauseners Buchdruckers und Verlegers Suter (Sutter) an Redinger (Nr. 264). Diese Briefe sind zunächst deutsch geschrieben und zeigen des Comenius Gewandtheit in der Handhabung dieser Sprache. Comenius hatte es bei seinem Gönner de Geer erwirkt, dass auf dessen Kosten Redinger, der der französischen Sprache vollkommen mächtig war, als Agent für die Lux e tenebris nach Frankreich reiste, um namentlich dem französischen Könige, dem in den Prophezeiungen des Drabik eine ganz besondere Rolle zugeschrieben war, ein Exemplar der Lux e tenebris zu überreichen. Die Lux in tenebris war nahezu vergriffen, ein Zeichen, wie viel Glauben man damals derartigen Dingen schenkte. So lautet es in dem Brief (Nr. 243) vom 2. April 1664, nachdem Comenius gemeldet hatte, dass in London dem Prinzen Ruprecht ein ins Englische übersetzter Abschnitt aus der Lux in tenebris überreicht worden war, nach Frankenthal: „Primam Revelatorum editionem (in 4[to] sub titulo L. in T.) undique requirunt, sed nulla superest. Volunt bibliopolae recudere (tres se offerunt, continuata

Drabiciana adjungi requirentes) sed delibero adhuc. Drabicianae ineditae adhuc sunt 255, excrescit opus et tamen plerique nihil omitti, omnia luci exponi petunt. Videbimus: praesertim cum et Videns (Drabik) ipse urgeat, urgendos esse Principes et populum. Comenius wünscht in diesem Briefe, dass Redinger seines Landesherrn, des Pfalzgrafen und Kurfürsten (als Serenissimus ist er bezeichnet), Ohr gewinne, wie Comenius selbst im Jahre 1626 das Manuskript der Revelationen des Kotter dem vertriebenen Winterkönig Friedrich dem Fünften hatte überreichen lassen. Übrigens hatte Comenius bereits im Jahre 1657 anonym eine Schrift unter dem Titel „Syllogismus orbis terrarum practicus" erscheinen lassen, „Praktischer Weltschluss", aus dessen Prämissen sich ergiebt, dass der König von Frankreich zunächst das Haus Österreich angreifen und unterwerfen müsste. Es ist jetzt über allen Zweifel erhaben, dass Comenius diese Schrift abfasste. Denn Comenius schreibt im Jahre 1657 (Nr. 187) an Hartlib, dass er eine Abschrift hiervon an den König von Schweden, eine zweite an den siebenbürgischen Fürsten geschickt habe. Des Comenius Patron wünschte im Jahre 1665 diese Schrift ins Deutsche übersetzt, wie der Brief (Nr. 249) an Redinger besagt: Maecenas vero noster, quia eundem Syllogismum pro se in Germ. transferri petit, recte feceris, si te mox operi accinxeris, meo exemplari tibi reservato und Comenius fügt hierzu noch in deutscher Sprache bei: Das mit dem Allerchristlichsten König wird trefflich in pass kommen jubente Deo. Die Übersetzung wurde auch angefertigt und in Schaffhausen von Sutor gedruckt, wie wir noch sehen werden. Bereits im Oktober 1665 befand sich Redinger im Haag, wie Nr. 253, 254 ersehen lassen, da dorthin Comenius seine Briefe richtet. Im letzten Briefe vom 30. Oktober 1665 mahnt er ihn, vorher nicht nach Hause zu reisen, da er mit der Lux e tenebris Mitte November noch fertig werde. Zugleich meldet er ihm in deutscher Sprache: „Heute ist alhier erschollen, dass der Papst den König in Frankr. excommuniciret und Er des Babstes Bullam verbrannt: sed nondum fides constat. Aus Engelland hab ich nur erfahren, dass Pr. Aubigny nicht da ist, sondern mit dem Könige in Frankreich. Im April 1666 befand sich aber auf Kosten de Geers Redinger in Frankreich, um Exemplare der Lux e tenebris dem Könige von Frankreich, dem Grafen Gaston, Jean Baptiste de Cominges, dem Erzbischofe von Paris Harduin de Beaumont und wahrscheinlich auch der Sorbonne zu überreichen. Unangenehm war dem Comenius daher (Nr. 249), dass von dem Buche voreilig in einer Pariser Zeitung die Rede war, ehe das Buch selbst die Zensur der Sorbonne glücklich überstanden hatte. Sed eheu — quod apud Novellatorem Parisiensem, ut illa talis libri praesentatio publicis chartis buccinaretur, solicitare fueris ausus ante peractam Sorbonae censuram. — Er fügt bei: Quid? si tam audax facinus regiam concitet iram? ut tibi aut Novellatori (tanquam regum

arcana propalantibus) caput decuti jubeat? quis inde fructus? Man sieht, wie gefährlich Comenius dennoch die ganze Sache hielt. Das ergiebt sich auch aus dem Briefe (Nr. 258) vom 15. April, worin Comenius schreibt: „Was des Graffen de Comin. meinung gewesen und was hoffnung er gebe, verlanget uns zu vernehmen. Addis tu de te — keine Gefahr ansehende. Der eyffer und starker glaube an die providentz ist gutt, si me aut te solum periculum tangeret: sed quia plures involvuntur, plures respectandi sunt, maxime tamen Deus in coelis. Comenius beklagt überhaupt Redingers zu grosse Eilfertigkeit. Übrigens schreibt Comenius im Briefe (Nr. 249) gleichwohl: Mihi stat simul atque a Drabicio accepero et ad Regem dedero, mox exemplaria dimittere: nicht allein an die Churfürsten und H. Schweitzer, sondern auch ad omnes Europae Reges, Caesaremque ipsum et Papam: addita ad singulos pathetica epistola, ut nihil machinationum in perniciem cuiusquam subesse, commune bonum publice quaeri (si redire ad Deum ultimamque iram praevenire velint omnes) pateat. Ferner fügt Comenius bei, er sehe mit Sehnsucht dem Urteile des Erzbischofs und der Pariser Theologen entgegen, fragt auch noch, was man über seine Magna Consultatio, die Panaugia und Pampaedia denke. Diesem Briefe lagen auch Schreiben des Comenius an den Erzbischof und an den Grafen de Cominges bei. In der That erfahren wir aus einem weiteren Briefe (Nr. 263), dass Redinger am 16. April dem Grafen von Cominges das Buch in Germain, wo der Hof sich damals befand, überreicht hatte. Doch am 6. Mai hatte Redinger wenig Günstiges aus Paris gemeldet, da Comenius am 13. Mai schreibt (Nr. 261): „Aus Eurem schreiben hab ich mich nicht sehr erfreuet und Ihr aus diesem meinen werdet villeicht auch nicht vill contestament bekomen: also die sachen nicht wie wir wollen sondern wie es Gott disponiret, schicken. Das beste in Eurem brieffe ist, dass sich der Zeitungsteller nicht hat verleiten lassen; darauss ich gutte hoffnung schöpfe, Gott werde auf tragicos casus nicht auslauffen lassen, darum ich auch seine Majestet demüttiglich bitte. Keine exemplaria werden mehr gesendet, weil sie niemand begehret noch zur zeit. Comenius wünscht, dass sich schon der Kosten wegen Redinger geraden Weges nachhause begebe, vielleicht lasse sich auch vom Grafen und vom Erzbischof ein Viatikum erhoffen. „Und wird verhoffentlich H. Ertzbischoff und H. Graff, Ihn sonder viatico nicht von sich lassen: aut patebit te et nos ludibrio haberi (!). Tuo in casu wird am besten sein nur sich davon zu machen und die sachen nicht mehr verwirren. An den König zu schreiben nisi Gallica lingua wird vor unnötig gehalten und das kan ich nicht (nämlich französisch schreiben). Sufficit Majestati suae per suos haec innotuisse, reliqua divinae operationi relinquamus: nam et ipse est sapiens. Redinger hatte, da er in die Schweiz reiste, mehr Exemplare für die Schweizer Kantone gewünscht, doch schreibt Comenius: In Helvetiam 20

Exemplaria zu senden kan ich H. Patronum nicht überreden: sufficiet mediam partem impetrari. Quod concludi nondum (hoc biduo) potuit, wegen seiner unpassligkeit, dum in morbi paroxismo et manu medici est. (Der Kranke ist Lorenz de Geer.) Exemplaria dirigentur Tigurum ad. d. Antistitem alldar sie werden zu finden sein. Wir wissen dies auch aus des Comenius Brief (Nr. 262) vom 1. Juni 1666 an den ihm wohlbekannten Pastor primarius (Oberpfarrer) Ulrich in Zürich. „Redinger hat gebetten, dass ich zwentzig Bücher an Euch schicke für zehn die fürnemste Orthe (jedem zwei, eins für die Geistliche, das andere für die Weltliche) aber woher hab ich mittel zu so vilem kosten. Derohalben schike ich drü, eins gebunden, zwei ungebunden welche bei Euch könend gebunden werden eins für Euch, das ander für Genf, das dritte für Basel, als Liechter hocher Schulen“ und an dem gleichen Tage teilte Comenius dies Redinger mit (Nr. 263): „Ich sende dem Ehrwürdigen Herren Obersten Pfarrer drey bücher des Liechts aus der Finsternus“ (für Zürich, Basel und Genf) und fügt bei: „Du wirst wol daran thun, wenn du mich von deinem hinwegreissen aus Pariss und wie die reis abgelauffen mit einem kurtzen brieflein berichten wirst.“

Der Buchdrucker Sutor in Schaffhausen hatte den von Redinger übersetzten Syllogismus in 300 Exemplaren gedruckt unter dem deutschen Titel „Schlussred der ganzen Welt“, wie dessen Brief (Nr. 264) an Redinger ergiebt. Dieser sehr beachtenswerte Buchhändlerbrief lässt ersehen, dass für die Übersetzung eines Bogens 16 fl. bezahlt wurden, demnach für $1^1/_2$ Bogen 24 Gulden. Sutor spricht von der Schwierigkeit, dies Buch seines Inhaltes wegen zu verschleissen, er habe übrigens die gegen Habsburg anzüglichen Stellen gemildert. „Es wird niemand darinnen angegriffen als allein der Papst, wegen des Hauses Österreich ists verblumt geben und wird seiner nicht gedacht in Specie.“ Gewinn verspricht er sich keinen. „So der Herr aber getrauet, etwas Profit damit zu machen, gib ihme alle Exemplaria gegen bezahlung.“ Redinger schreibt auch an den Bürgermeister Waser in Zürich, dem er ein Exemplar des Syllogismus übesendet (Nr. 265). „Ich habe beyligenden Syllogismum mit mir von Amsterdam gebracht und verdeutscht zum druck verfertiget, damit die Evangelische Eidgenossen die Bapstliche anschläge wider die Evangelische ingemein, und wider sy besonders daraus ersechind.“

Ganz besonders zustimmend zu dem Inhalte der Revelationen in der Lux e tenebris lautet ein langer, einzelne Prophezeiungen besprechender Brief des französischen Reformierten Muret (Nr. 277).

Wenn es heute sehr auffällig erscheint, dass man in Ludwig XIV. den Verteidiger der Reformierten und der Dissidenten gegen die Römischkatholischen sah, in dem Könige, der durch die

Aufhebung des Ediktes von Nantes jene zum Unheile Frankreichs aus dem Lande trieb, so muss daran erinnert werden, dass man bis zum Jahre 1667, dem Beginne der Raubkriege, anderes von Ludwig dem Vierzehnten, dem Enkel Heinrich des Vierten, erhoffte. Ein so guter Patriot, wie Moscherosch es war, schrieb in einem Briefe an Harsdörffer, in dem er Michel de Montaigne einen Sokrates, Kardinal Richelieu einen Halbgott, Paris das irdische Paradies nennt, über König Ludwig XIV.: „Aber über alles muss ich mich glücklich schätzen, König Ludwig XIV. gesehen zu haben, den allerchristlichsten König, diesen grossen König, diesen König ohne Gleichen in seinen Siegen, der seinem Volke eine Welt ausser seiner Welt, und seinem Königreiche die vollkommenste und vollendetste Monarchie verheisst, wie man sie vor dem jüngsten Gerichte des Herrn des Himmels und der Erde sehen könnte.“ Ich erwähne diesen begeisterten Erguss, um im Urteile gegen Comenius gerecht zu sein.

Es ergiebt sich aus den berührten Briefen, wie viel Streiflichter gerade daraus auf des Comenius Thätigkeit fallen. Wie angenehm wäre es, wenn sich auch Redingers Briefe an Comenius fänden! Wenn übrigens in Darstellungen vom Leben des Comenius gerne von den Offenbarungen der drei Personen als von einem dunklen Punkte in der schriftstellerischen Thätigkeit des Pädagogen geschwiegen wird, so ist das schon deshalb unrichtig, weil sie hochbedeutende Geschichtsquellen sind, einen Zeitraum von 40 Jahren umfassend, vom ersten Auftreten Wallensteins bis zum ersten Raubkriege Ludwig XIV. Ich bewundere den Fleiss des Comenius in der Zusammenstellung eines solchen, wenn auch noch so sehr auf falschen Voraussetzungen aufgebauten Werkes.

(Schluss folgt.)

Nachrichten und Bemerkungen.

Eine Geschichte des Namens „Evangelisch“ und „Evangelische“ würde, wenn sie vorurteilslos geschrieben würde, ausserordentlich lehrreich sein. Wer hat ihn zuerst gebraucht, wer seine öffentliche Anwendung zuerst durchgesetzt, wer ihn später, nachdem er durch die Namen lutherisch und reformiert zeitweilig zurückgedrängt war, wieder erneuert? Welche Protestanten haben sich zuerst, anstatt lutherisch oder reformiert, evangelisch genannt, wann und wo hat der Name zuerst ausschliessliche Geltung im amtlichen Gebrauche protestantischer Kirchen gefunden? In ähnlicher Weise könnte man auch dem Namen „Protestantisch“ nachgehen. Es würden sich überraschende Ergebnisse an eine solche Untersuchung knüpfen.

Über „Rechtgläubigkeit und Aufklärung im 18. Jahrhundert“ handelt **Friedrich von Thudichum** (Tübingen) in einer kleinen, im Neuberschen Verlage zu Köln erschienenen Schrift (28 SS.), die wie ein Mahnruf an das zwanzigste Jahrhundert klingt, sich vor rückläufigen Bewegungen in Sachen der schwererkämpften Religionsfreiheit zu hüten und der Zeiten eingedenk zu bleiben, in denen die Gewissen der Menschen mit Hülfe der Staatsgewalt in Fesseln geschlagen wurden. Denn es sind keineswegs etwa bloss die mittleren Jahrhunderte gewesen, in denen die Gewissensknechtung herrschte, sondern bis in das 18. Jahrhundert hinein dauerten die Verfolgungen in allen Staaten, welche von der Reichsgewalt oder von streng lutherischen Richtungen abhängig waren; nur wenige deutsche Länder, an der Spitze das Preussen Friedrichs des Grossen, machten hiervon eine rühmliche Ausnahme. Unter den mannigfachen neuen Thatsachen, die Thudichum auf Grund seiner Quellenforschungen beigebracht hat, scheinen mir besonders die Mitteilungen beachtenswert, die er über die verfassungswidrigen Versuche der Reichsgewalt macht, die kaiserliche Gewalt zum Hüter des rechten Glaubens einzusetzen. Für wenige Gebiete des öffentlichen Lebens hat der Zerfall des alten Reichs so heilsame Folgen gehabt wie für die Religionsfreiheit. Es wäre sehr erfreulich, wenn die Arbeit Thudichums zu weiteren Forschungen auf diesem Gebiete Anregung gäbe.

Die Ereignisse, die den Übertritt der drei Söhne des Kurfürsten Joachim Friedrich von Brandenburg (1598—1608) zum reformierten Bekenntnis vorangingen, verdienen ebenso wie die dabei mitwirkenden bekannteren Persönlichkeiten eine genaue geschichtliche Beachtung. Es handelt sich um den Kurfürsten **Johann Sigismund** (1608—1619) und die Markgrafen **Johann Georg** (geb. 16. Dez. 1577, Verweser des Bistums Strassburg 1592—1604, Markgraf von Jägerndorf 1606, Herrenmeister zu Sonnenburg,

in die Acht erklärt 1623, gest. 1624) und **Ernst** (geb. 13. April 1583, Statthalter in Jülich-Cleve und Herrenmeister zu Sonnenburg 1611, gest. 19. Sept. 1613). Der erste, der übertrat, war Markgraf Ernst, der seit mindestens 1609, wo er über Kassel, Nassau und Siegen an den Niederrhein gekommen war, dem reformierten Bekenntnis innerlich sehr nahe stand; er vollzog seinen Übertritt im Sommer 1613 unter Mitwirkung des M. Martin Füssel, der bis dahin Superintendent in Zerbst war. Die erste Predigt dieses Geistlichen fand in dem Palais des Markgrafen Ernst zu Berlin am Sonntag den 18. Juli 1613 statt und zwar in Gegenwart von Freunden und Gesinnungsgenossen, darunter auch des Markgrafen Johann Georg, der damals kurfürstlicher Statthalter in den Marken war. Am nächstfolgenden Sonntag fand die erste reformierte Abendmahlsfeier im Schlosse statt, an der zwar nicht der Statthalter, aber dessen Geheimer Rat Castilion teilnahm. Leider haben wir über diesen Castilion nichts näheres feststellen können, aber es scheint, dass er ebenso wie sein in Berlin 1791 gestorbener Namensvetter aus Italien stammte. Als der bekannte Dompropst Gedicke wider die in dem lutherischen Lande verbotene reformierte Feier amtlich Klage erhob, liess Johann Georg als Statthalter die Beschwerde durch Simon Ulrich Pistorius, der durch den Kurfürsten Joachim Friedrich im Jahre 1605 zum Mitgliede des Geheimen Staatsrats ernannt worden war, zurückweisen (dieser Schriftwechsel ist abgedruckt in „der Chur Brandenburg Reformation Werk“ Berlin 1615 p. 35—240). In den Wochen, wo diese Ereignisse sich vollzogen, war der ref. Landgraf Moritz von Hessen mit seiner Begleitung in Berlin. Am 2. September 1613 vollzog Markgraf Johann Georg seinen feierlichen Übertritt. Am 17. Oktober folgte seinem Beispiel der bisherige lutherische Prediger an der Lobenichtschen Kirche zu Königsberg i. Pr., Salomon Finck. Am ersten Weihnachtstage 1613 folgte der Kurfürst Johann Sigismund selbst. Bei der Feier waren u. A. zugegen Graf Ernst Casimir von Nassau († 1632), der Neffe des grossen Wilhelm von Oranien, des Schweigers, niederländischer Feldmarschall und Statthalter von Friesland, der englische Gesandte und dessen Gefolge, die Geheimen Räte Pruckmann, Pistorius, von Dieskau und Bellin, sowie etwa vierzig andere Personen; der Professor der Theologie in Frankfurt a. O., Dr. Pelargus, setzte das Glaubensbekenntnis auf, das später so grosse Bedeutung gewonnen hat. Zu den Freunden und Gesinnungsgenossen zählten ausser den Genannten unter Anderen die Ober-Burggrafen von Dohna, die einst aus Böhmen (wo sie auch im 17. Jahrhundert noch Verwandte besassen) im Dienste des Deutschen Ordens nach Preussen gekommen und hier zu einer grossen Stellung unter den dortigen Magnaten gelangt waren. Fabian von Dohna (1572—1621), den Johann Sigismund in Preussen besucht hatte, war 1608 reformiert geworden, Christoph von Dohna, der im Dienste des Winterkönigs stand und in Savoyen mit dem Herzoge Verhandlungen führte, war Mitbegründer des „Palmenordens“, und das Mitglied des Brandenburg. Geheimen Staatsrats, Abraham von Dohna, hatte in vielen wichtigen Geschäften dem Hause Hohenzollern Dienste geleistet. Ferner sind zu nennen: Adam Gans, Edler zu Putlitz, Thomas von dem Knesebeck, Landeshauptmann der Altmark, Johann Saffius, Hof-

Medikus, Wolf Dietrich von Rochow, Friedrich Brandt auf Hermsdorf und der neumärkische Kanzler Hans von Benkendorf.

Wir haben in diesen Heften wiederholt auf die ausgebildete **Symbolik** hingewiesen, welche sich in der Geschichte der **Akademien** des Mittelalters und der neueren Zeiten findet. Bei näherer Betrachtung sieht man, dass diese Symbole zum Teil mit sehr alten, weit vor den christlichen Zeiten nachweisbaren Zeichen übereinstimmen, zum Teil aber ganz deutliche Beziehungen zu christlichen Sinnbildern und Gedanken enthalten. Es zeigt sich hier die gleiche Erscheinung wie in der Geschichte der altchristlichen Kunst der ersten Jahrhunderte. Victor Schultze, der sich als Katakombenforscher einen Namen gemacht hat, hat den Beweis geliefert, dass in dieser Kunst sehr viele antike Kunstmotive Verwendung gefunden haben. (V. Schultze, Die Katakomben v. S. Gennaro, Jena 1877.) Die christliche Kunst ist eben unstreitig auf dem Boden der antiken Kunst erwachsen und die ältesten Christen haben die Thatsache dieses geistigen Zusammenhangs nicht verwischen können, ja vielleicht nicht einmal verwischen wollen.

Wie leicht sich falsche Anschauungen über den Ursprung von Organisationen, deren Anfänge nicht ohne weiteres vor aller Augen liegen, ausbilden, beweist die Geschichte der „Deutschen Gesellschaft“ in Leipzig. Wir können heute diese Geschichte aktenmässig bis zum Jahre 1697 zurückverfolgen, d. h. bis drei Jahre vor der Geburt Gottscheds. Nichtsdestoweniger besitzen wir Berichte angesehener Zeitgenossen, welche geglaubt und bestimmt ausgesprochen haben (s. z. B. den Brief eines Leipzigers Johann Christoph Clauder an J. J. Bodmer vom 19. Mai 1732, den Eugen Wolff, Gottsched II, S. 43 erwähnt), dass die „Deutsche Gesellschaft“ eine Schöpfung Gottscheds gewesen sei. Wie nun, wenn uns (wie es bei sonstigen Organisationen der Fall ist) bessere Quellen fehlten und solche Zeugnisse sonst glaubwürdiger Männer unsere einzigen Quellen bildeten? In solchen Fragen ist eine sehr vorsichtige Beurteilung dringend geboten.

Die „Deutsche Gesellschaft“ zu Jena (s. Carl Gotth. Müller, Senior der Gesellschaft, Nachricht von der Teutschen Gesellschaft zu Jena und der jetzigen Verfassung derselben, S. 9 ff.) erklärt im Jahre 1753: „Leipzig, das den schönen Wissenschaften so günstige Leipzig, prangte damals schon mit einer **öffentlichen** teutschen Gesellschaft“ .... Gab es auch „teutsche Gesellschaften“, die nicht öffentlich waren?

Unter dem 27. Juni 1684 schreibt aus Itzehoe der Oberkammerherr von Knuth an den Kurf. Brandenburgischen Geheimen Rat von Ehrenschild und Gabeln Folgendes:

> Wollgebohrener Herr Geheimter Rath. Insonders Hochgeehrter Herr Bruder. Demselben mit diesen meinen geringen Zeilen zu beunruhigen dazu veranlasst mich Meines Hochgeehrten Herrn Bruder geneigt gethanes Anerbieten, dass, wann ich derer Örter etwas zu verrichten hätte, mir Erlaubet sei, solche Commission nur kühnlich vorzutragen. Deren ich mich dann Mittelst diesem, ohngeachtet derer sonst

habenden hohen Affairen zu gebrauchen erkühne, und also meinen hochgeehrten Herrn Brudern ersuche, mir deshalber nicht zu verübeln.

(Das Anliegen betrifft eine Lehnsangelegenheit des Knuthschen Schwagers Georg von Rohr, an welcher letzterem sichtlich sehr viel gelegen war.)

Als Ersuche M. Hochgeehrten Herrn Bruder durch dieses ganz dienstlich, sich bei itziger seiner Anwesenheit so geneigt und gütigst vor mir zu beweisen und es bei itzt wolgemeldtem Herrn Vice-Cantzler [1]) dahin zu dirigiren, damit mein Schwager, welcher sich des Orts woll anmelden wird, von obbemeldter besorgender Belästigung befreyet und ausser Straffe verbleiben, auch zur gänzlichen guten richtigkeit gelangen möge. Für solche mir erzeigende hohe Civilität werde nicht allein mich schuldigst dankbar erweisen, besondere auch allemahl dafür obligiret leben. Der ich dann ohnedem zu verharren Gedenke als

Meines hochgeehrten Herrn
Geheimen Raths und
Bruder:

Gantz Ergebener Diener
gez. Knuth.

P. S.

Verhoffe Mein Schwager werde sich woll Persohnlich einstellen, sollen demselben aber über Hoffen einige Verhinderung davon abhalten, also dass er nicht erscheinen und sich anmelden konnte, so will nochmals M. Hochgeehrten **Herrn Br:** dienstlich Gebeten haben, sich dennoch seiner Sachen halber auch in desselben Abwesenheit besstens anbefohlen sein zu lassen und solche wie oben gebeten zu einem glücklichen Ausschlag befordern zu helfen.

In diesem vertraulichen Briefe aus dem Jahre 1684 ist sowohl der stark betonte Brudername auffallend wie die Form **Br:**. Was mag die Verwendung dieses Namens und dieses Zeichens bedeutet haben?

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts hatte die Stadt Höxter, deren Bürgerschaft sich zur reformierten Religion bekannte, wider die sie bedrängende Gegenreformation, welche durch die Gesellschaft Jesu von Paderborn aus geleitet ward, schwere Kämpfe zu bestehen. An der Spitze der reformierten Bürger stand der Bürgermeister Ludwig Voss. Nun besitzen wir ein vertrauliches Schreiben des höxterschen Bürgers Cord Klukist vom November 1601, dessen Adresse lautet: „Dem Erbaren, Vorsichtigen H. Lodwich Voss, meinen geliebten Bruder und guden Freunde, dienstlich zu Handen", d. h. zu dessen eigenen Händen. (Abgedruckt bei L. Keller, Gegenreformation II, 66). In diesem Briefe wird Voss als Bruder angeredet und am Schluss zeichnet der Absender folgendermassen: „**B:** Cord Klukist", d. h. „Bruder C. K.". Wie ist dieser Brauch im Jahre 1601 zu erklären?

In der Wissenschaftlichen Beilage der Münchener Allgemeinen Zeitung vom 10. Aug. 1900 (Nr. 182) veröffentlicht Dr. Hermann Barge in Leipzig einen Aufsatz über „Sozial-christliche Strömungen des ausgehenden Mittelalters", der auf selbständigen Quellenforschungen beruht und eine genaue Kenntnis der behandelten Frage verrät. Es ist nun erfreulich, zu sehen, dass der wahre Verlauf der durch die Streittheologie früherer und heutiger

---

[1]) Es ist der Vice-Kanzler der Lehns-Kanzlei Lucius von Rade gemeint.

Zeiten stark verdunkelten Kämpfe wenigstens unter den Historikern immer unbefangener gewürdigt und klarer erkannt wird. Es ist noch heute vielfach Brauch — man kann in den üblichen Handbüchern der Kirchengeschichte genug Belege dafür finden —, den Ursprung der sozialrevolutionärer Bestrebungen des ausgehenden Mittelalters in den sektiererischen Bewegungen jener Zeiten zu suchen. Barge hat sich indessen bei seinen Studien davon überzeugt, dass dies allgemeine Urteil keineswegs zutrifft. „Wohlthuend wird man berührt", sagt er, „wenn man den Blick von diesen fanatisierten Massen weg auf eine dritte Anschauungsgruppe richtet, der neben dem Mönchtum und dem christlichen Kommunismus eine durchaus eigenartige Bedeutung zukommt. Die Menschen, die ihr angehören, sind mit den verschiedensten Namen belegt worden: Waldenser, Begharden, Gottesfreunde, Wiedertäufer[1]. Es ist, namentlich seitdem Ritschl sein Verdikt über sie ausgesprochen hat, eine geringschätzige Beurteilung ihrer Anschauungen durchaus die Regel. Ihr Christentum wird bald als sektiererische Winkelfrömmigkeit kurz abgethan, bald als blosse Spielart mönchischer oder auch christlich-kommunistischer Ansichten hingestellt. Dem gegenüber ist Ludwig Keller[2] trotz heftigen Widerspruchs unablässig thätig, die Bedeutung dieser ‚waldensischen Gemeinden' ins hellste Licht zu rücken. Mag in Einzelheiten Keller immerhin nicht das Richtige getroffen haben: ihm gebührt zweifellos das Verdienst, hier einen durchaus selbständigen, eigenartigen Frömmigkeitstypus von hoher Reinheit aufgedeckt zu haben. Ihr charakteristisches Gepräge wird diesen ‚altevangelischen Gemeinden' verliehen durch ihre religiösen Ansichten. Ein soziales Programm haben sie in ihrer bessten Zeit nie aufgestellt[1]. Und doch haben sie Jahrhunderte hindurch eine im bessten Sinne soziale Wirksamkeit ausgeübt. Sie befolgten nichts als den Grundsatz, so viel immer möglich die Lehren Christi in sich aufzunehmen und seinen Vorschriften und Mahnungen gemäss zu leben .... Roscher hat einmal geäussert, wenn alle Menschen wahre Christen wären, so würde es eine soziale Frage überhaupt nicht geben[1]: man hat den Eindruck, dass die waldensischen Gemeinden diesem Ideal christlicher Gesellschaftsordnung nahe gekommen sind." Der Ausspruch Roschers trifft mit einer der Grundüberzeugungen der altevangelischen Gemeinden zusammen; zu welchem Zweck brauchten sie da ein „soziales Programm"?

Im Jahre 1892 erliess Papst Leo XIII. ein Rundschreiben an den Episkopat Italiens, welches sich mit den „ruchlosen Anschlägen" des Bundes der Freimaurer beschäftigt, dessen Lehren „der Kirche den Charakter einer vollkommenen Gesellschaft absprechen und die falsche Meinung vertreten, der Staat gehe voran und die bürgerliche Gewalt stehe über der geistlichen". Das Rundschreiben enthält ausser diesen und anderen oft wiederholten Aussprüchen der Curie, die sich der wissenschaftlichen Erörterung entziehen, einen historischen Hinweis auf den Ursprung der

[1]) Der Satz ist von uns gesperrt worden. Die Schriftleitung.
[2]) Der Name ist vom Verfasser gesperrt gedruckt worden. Die Schriftleitung.

*

Logen, der sich, soviel uns bekannt, hier zuerst findet. „Der Geist aller vergangenen, dem Katholizismus feindlichen Sekten ist in der sogenannten Freimaurerei wieder aufgelebt, die, stark an Macht und Mitteln, alles Heilige aufs heftigste bekämpft. Es ist Euch bekannt, dass seit anderthalb Jahrhunderten unsere Vorgänger, die römischen Päpste, dieselbe oft verurteilt haben; auch wir haben sie gebührendermassen verdammt und die christlichen Völker eindringlich ermahnt, sich vor ihren Nachstellungen mit höchster Vorsicht zu hüten und ihre ruchlosen Anschläge, wie es Anhängern Jesu Christi geziemt, zurückzuweisen. Ja, damit nicht Lässigkeit und Lauheit eintreten, waren wir darauf bedacht, die Geheimnisse der äusserst verderblichen Sekte aufzudecken und wiesen mit dem Finger auf die Ränke und Umtriebe, mittelst deren sie den Untergang des Katholizismus erstrebt" .... Indem dieser Bund hiermit ausdrücklich als „Sekte" gekennzeichnet wird, in der der Geist aller vergangenen „Sekten" sich erneuert hat, ist die Richtschnur für die Massnahmen gegeben, die der weltliche Arm, sofern er der Kirche gehorsam ist, einzuhalten hat. Er hat diejenigen, die da lehren, „die bürgerliche Gewalt stehe über der geistlichen," ebenso zu behandeln, wie ehedem nach den Sätzen der h. Inquisition alle vergangenen Sekten behandelt worden sind.

Die Akademie der Wissenschaften zu Berlin hat dem Archiv-Direktor der Stadt Köln, Herrn Prof. Dr. Jos. Hansen, zu Vorarbeiten für eine **Geschichte der Inquisition** in Deutschland vor einiger Zeit die Summe von 1000 M. bewilligt. Wir hoffen, dass dies Unternehmen dem Forschungsgebiet der C.G. und der Aufhellung dunkler Vorgänge förderlich sein wird.

In Jena ist das für den Kirchenhistoriker **Karl von Hase** errichtete Denkmal — Schöpfer ist der Leipziger Bildhauer Prof. Seffner — in Anwesenheit zahlreicher Verehrer und Schüler vor Kurzem enthüllt worden. Die Festrede hielt unser Vorstands-Mitglied, Herr Univ.-Prof. D. Nippold in Jena, in der er ein Bild von der allseitigen Bedeutung Hases entwarf. Hase gehört zu den Männern, die wir zu den Geistesverwandten des Comenius zählen; auch hat er gerade das Gebiet der Kirchengeschichte, dessen Aufklärung wir uns angelegen sein lassen, erfolgreich und unbefangen schon vor Jahrzehnten bearbeitet und angebaut.

In einem Aufsatz der „Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte" 1898, S. 223 ff., bringt Lic. Dr. Otto Clemen in Zwickau den Nachweis, dass **Haug Marschalck,** genannt Zoller zu Augsburg, der zu den vielen, im übrigen wenig bekannten Flugschriften-Verfassern aus den Anfangsjahren der Reformation zählt, schon im Jahre 1523 in dem Sinne der nachmals sog. „Wiedertäufer" geschrieben hat.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

Die Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1892 in Berlin gestiftet worden.

Mitgliederzahl 1899: 1200 Personen und Körperschaften.

Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.-G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geiste des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller.
   Band 1—8 (1892—1899) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.
   Der erste bis siebente Jahrgang (1893—1899) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.-G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.-H. der C.-G.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt etwa 32 Bogen Lex. 8°.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 6 fl. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 3 fl. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftstelle der C.-G., Berlin NW., Bremerstr. 71.

Der Gesamtvorstand der C.-G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller,** Geheimer Staatsarchivar und Archiv-Rat, in Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Prediger Dr. **Th. Arndt,** Berlin. Direktor Dr. **Begemann,** Charlottenburg. Prof. **W. Bötticher,** Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder,** Verlagsbuchhändler, Berlin. Prof. Dr. **Hohlfeld,** Dresden. **M. Jablonski,** General-Sekretär, Berlin. **Israel,** Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. D. Dr. **Kleinert,** Prof. u. Oberkonsistorial-Rat, Berlin. **W. J. Leendertz,** Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Nesemann,** Lissa (Posen). Seminar-Inspektor Dr. **Reber,** Bamberg. Dr. **Rein,** Prof. an d. Universität Jena. Dr. **Schwalbe,** Realgymn.-Direktor u. Stadtverordneter, Berlin. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan,** Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum,** Tübingen. Prof. Dr. **Waetzoldt,** Geh. Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **A. Wernicke,** Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. **Weydmann,** Prediger, Crefeld. Prof. Dr. **Wolfstieg,** Bibliothekar des Abg.-H., Berlin. Prof. D. **Zimmer,** Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron,** Berlin. Pastor **Bickerich,** Lissa (Posen). Dr. **Gustav Diercks,** Berlin-Steglitz. **H. Fechner,** Prof., Berlin. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt,** Berlin. Prof. **G. Hamdorff,** Malchin. Univ.-Prof. Dr. **Lasson,** Berlin-Friedenau. Diakonus **K. Mämpel,** Eisenach. Univ.-Prof. Dr. **Natorp,** Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg,** Kiel. Rektor **Rissmann,** Berlin. Landtags-Abg. **von Schenckendorff,** Görlitz. Archivar Dr. **Schuster,** Charlottenburg. **Slaměník,** Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier,** Halle a. S. Univ.-Prof. Dr. **Uphues,** Halle a. S. Oberlehrer **W. Wetekamp,** M. d. A.-H., Breslau.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.,** Berlin C. 2, Burgstrasse.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

Mit einer Beilage von Hermann Hurwitz & Co. in Berlin C.